VOIX, Revue religieuse russe
CALE
ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ
editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea B. P. VYSHESLAVTSEV și G. G. KULMAN
În unsprezece cărți din „Calea” au fost publicate articolele autorilor lor: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, H. S. Arsenyev, P. Archanbo (Franța), E. Belenson, H. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, H. N. Glubokovsky, L. A. Zander, V. V. Zenkowsky, tatăl lui A. Elchaninov, P. K. Ivanov, V. N. Ilyin, A Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A.), L. Kozlovsky (f) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Pitai) , M. Kurdyumova, I. Lagovsky, II. O. Lossky, J. Maritain (Franţa), P. I. Novgorodtsev (f), S. Hollard (Anglia) A. M. Remizov, IO. Sazonova, V. Speransky, I. Stratonov, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Ph. G. N. Trubetskoy, H. θ. Fedorova (|), G. GI. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, V. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), deac. G. Tsebrikova, Prinț. D. Şahhovski.
----- Adresa redacției și biroului: -
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 12-a emisiuni: 0,70 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentul este acceptat la coiggorul revistei.
nr. 12.   AUGUST 1928 Nr 12.

CONȚINUT:

Le Gerant : Viconte Hotraan de Villiers.

Biblioteca „Runivers”

FILARET, MITROPOLIT AL MOSCOVEI

Mi-e frică de bucuria pe pământ, care crede că nu are de ce să se teamă..

Contemporanii erau stânjeniți de aspectul sever al lui Filaret. Parcă ar fi ceva rece și greu în el. Părea imposibil să nu-l onorăm pe domnul Moscova; dar este greu și chiar imposibil să-l iubești. Și despre Filaret s-a spus o vorbă neplăcută: „omul acesta are capul fierbinte și inima rece”...

Într-o astfel de recenzie există o jumătate de adevăr înșelător. Este adevărat că mintea vigilentă a lui Filaret era fierbinte și arzătoare. Iar gândul înflăcărat și nedormit și-a pus amprenta aspră și aspră pe chipul lui uscat. Dar asta este calomnie și minciună directă, de parcă inima lui Filaret ar fi rece. Sensibilă și impresionabilă, a ars și el. Și a ars de o anxietate teribilă și de nescăpat. În această anxietate stă cheia severității imaginare a Filaretovei. Aceasta este severitatea durerii... Această durere, această durere ascunsă, numai de la un observator miop poate fi ascunsă de succesul și onoarea vizibile.

Timpul lui Filaret a fost greu și înghesuit. Acesta este un timp de mare ascensiune creativă și un timp de pauze spirituale teribile. În acești ani, „lucrarea lui Petru a fost împlinită” și, în expresia potrivită a lui Herzen, „Rusia uluită și-a venit în fire”. În acești ani, multe au fost dezvăluite în test

în mișcătoarea conștiință rusă, s-au dezvăluit atât vesele, cât și ciudate. Și apoi, așa cum a spus mai târziu Dostoievski, „conștiința noastră lâncețoasă și nedumerirea noastră lâncegoasă încep aproape pentru prima dată, ca urmare a acestei conștiințe, când ne uităm în jur”... Acesta este sensul acelor „decenii minunate”, anii treizeci. și patruzeci.
Este posibil să se definească și să se evalueze semnificația loviturii de stat Petrovsky în moduri diferite. Un lucru rămâne de necontestat: a fost un act imperios de secularizare, un act de secularizare de stat. De aceea a fost perceput și trăit tocmai ca o revoluție. Din vremea lui Petru cel Mare începe marea schismă rusească, o schismă cu atât mai periculoasă și mai tăioasă cu cât este tăcută și acoperită. Despărțirea și ruptura nu este atât între guvern și popor, cât între autorități și Biserică. Statul se scutește de datoria bisericii interne și își afirmă autosuficiența suverană. Și, în același timp, cere Bisericii sfințirea și mărturia despre sine ca autoritate creștină. Era o mare și fatală ambiguitate în asta. Declarând credința ortodoxă confesiunea dominantă și recunoscând-o ca unul dintre fundamentele sistemului existent, statul pretinde astfel să îmbrățișeze și Biserica, să o includă ca parte a ordinii juridice a statului. Învelind canoanele cu puterea și sancțiunile legii statale, puterea seculară caută, parcă, să întunece sursa divină și superstatală a puterilor ecleziastice. Acesta este întregul patos conform lui Puffendorf din Reglementările spirituale scrise. Acesta este întreg sensul înființării Colegiului Spiritual, pe care, așa cum spunea M. Filaret, „Petru a preluat de la protestant, dar pe care Providența lui Dumnezeu și spiritul bisericesc l-au transformat în Sfântul.

Preasfințitul Sinod”... Abia pe vremea Nikolaev acest plan de reducere a Bisericii Locale la nivelul unui „departament sinodal” a primit o expresie directă și sinceră - în formulele lapidare ale Legilor Fundamentale, în Codul din 1832. . „Împăratul, în calitate de suveran creștin, este protectorul suprem și păstrătorul dogmelor credinței dominante și păzitorul statului de drept și al întregului Sfânt Protopopiat din Biserică. În acest sens, Împăratul în actul de succesiune la tron (5 aprilie 1797) este numit Capul Bisericii. - În conducerea bisericii autocratice. puterea operează prin Sfântul Sinod Guvernator, stabilit de acesta (articolele 42 și 43). Aceste formule au fost falsificate și bătute, se pare, chiar de Speransky. Și ei transmit clar și fidel conștiința de sine și autodeterminarea statului: sunt de acord până la capăt cu gândul lui Petru, care se considera „judecătorul extrem” al Colegiului Spiritual și și-a ridicat în mod deschis puterile la puterea sa autocratică - " când sub suveranul Monarh și din Monarh se înființează.” ..
Aceste pretenții ale statului au fost și au rămas o expresie unilaterală a puterii temporale. Ei nu au fost niciodată recunoscuți și sigilați prin consimțământul și voința ecleziastică. Biserica a văzut în ei o „vizitare a lui Dumnezeu”, și le-a răspuns cu o adunare interioară, a mers în „pustia interioară”. „Biserica a suferit în

vremuri trecute și suferă acum”, scria Filaret (Gumilevski) în 1842, mai târziu arhiepiscop de Cernigov. „Biserica în vremuri trecute, suferindă, a lăsat o vreme să cântărească voințele nedrepte, atâta timp cât acestea nu încălcaseră regulile de bază ale Bisericii. Și acum ea face la fel. Ca și înainte, așa că acum, ocazional, te va lăsa să simți asta

numai din dragoste pentru cruce pentru a se condescende slăbiciunilor omenești... „Cu opoziția tăcută și suferintă a Bisericii, „supremația de stat” atrasă s-a realizat în viață, nu imediat și intermitent . Abia la începutul secolului al XIX-lea, procuratura generală sinodal s-a transformat dintr-un organ de supraveghere și supraveghere de stat sub „comanda sinodală” într-o autoritate. Administrația sinodală se formează în „Departamentul Confesiunii greco-ruse”, „sub comanda șefului procurorului șef”. Iar puterea de stat nu se limitează la domeniul administrației bisericești. De asemenea, intervine în viața interioară a bisericii și se străduiește să o subordoneze principiilor sale. Aceste începuturi s-au schimbat. În epoca Sfintei Uniri, aceasta a fost ideea „creștinismului intern”. În vremurile Nikolaev, aceasta era „adevărată dogmă antică”, determinată de forțele lumești în conformitate cu modele aleatorii. Dar sensul revendicărilor statului a rămas întotdeauna același. A fost o ofensivă de stat și un asediu al Bisericii.
Și o umbră groasă a timpului Nikolaev surd și mut a căzut asupra lui M. Filaret. El însuși nu era deloc un om de această vârstă crudă. Poporul Nikolaev îl considera un străin pentru ei înșiși și periculos. Nu degeaba a fost mulți ani sub suspiciune și chiar sub supraveghere directă. M. Filaret a amintit prea clar și ferm de independența și libertatea Bisericii, a amintit limitele statului. Și în aceasta a fost în dezacord ascuțit și ireconciliabil cu epoca sa, cu toată autodeterminarea statală a noii Rusii Petersburg. Filaret a fost foarte tăcut și reținut în discursul său. Cu o tăcere încordată și curajoasă, abia și-a acoperit și și-a umilit neliniștea față de ceea ce se întâmpla.

shem. Prin vanitatea și frământarea evenimentelor, el a văzut și a ghicit semnele amenințătoare ale venirii și neprihănirii interdicții a lui Dumnezeu. Au venit zilele rele și ale judecății, „se pare că trăim deja la periferia Babilonului, dacă nu în sine”, se temea el...
„Sufletul meu este trist”, a recunoscut odată Filaret. „Mi se pare că judecata care începe din casa lui Dumnezeu se deschide tot mai mult... Cât de gros se ridică fumul din studiul prăpastiei și cât de sus se ridică”... Și numai în pocăință a văzut rezultatul, în pocăința universală „pentru mulți, mai ales în ultimii ani”...
Filaret avea propria sa teorie a statului, teoria regatului sacru. Și în el nu a existat și nu putea fi un loc pentru principiile supremației statului. Tocmai pentru că esența autorității este de la Dumnezeu, iar suveranii stăpânesc prin mila lui Dumnezeu, Împărăția are un caracter complet subordonat și de serviciu. „Statul, ca un stat, nu este subordonat Bisericii”, și, prin urmare, slujitorilor Bisericii, chiar și în Canoanele Apostolice, le este strict interzis „să intre în guvernarea poporului”. Nu din exterior, ci din interior, statul creștin trebuie să fie legat de Legea lui Dumnezeu și de carta bisericii. În viziunea lui M. Filaret, statul este o uniune morală, „o unire a ființelor morale libere”, și o uniune bazată pe slujire și iubire

reciprocă – „o anumită zonă în stăpânirea universală a Atotputernicului, separată în aparență, dar conectat prin putere nevăzută cu unitatea întregului.” .. Iar la începutul slujirii, îndreptăţirea puterii. În suveranul creştin, Filaret l-a văzut pe Unsul lui Dumnezeu și s-a închinat cu evlavie înaintea semnului favorii lui Dumnezeu. „Suveranul își primește toată legitimitatea din ungerea bisericii”, adică în Biserică și prin Biserică. Aici se înclină regatul

înaintea Preoţiei şi acceptă jurămintele de slujire bisericească şi de ascultare. Și aceasta determină locul Suveranului în Biserică, dreptul său de a participa la treburile Bisericii. El o are nu în ordinea autocrației și a puterii, ci tocmai în ordinea ascultării și a jurământului. Iar acest drept nu se extinde și nu trece la organele administrației statului, iar între Suveran și Biserică nu poate și nu trebuie să existe vreun mijloc și mediere. Suveranul va fi uns, dar nu statul. Suveranul intră în Biserică, dar statul, ca atare, rămâne în afara Bisericii. Și de aceea nu are drepturi și puteri în Biserică. În nici un fel și niciodată nu poate fi nici o sursă, nici un organ al legislației și administrației bisericești. În dispensa sa internă, Biserica este complet independentă și nu are nevoie de ajutorul și protecția puterii lumești, „altarul nu se teme să cadă nici măcar fără acest patronaj”. Căci Biserica este guvernată de Hristos însuși, împărțind și exercitând „propria sa episcopie a sufletelor” prin ierarhia apostolică, care „nu seamănă cu un fel de guvernare lumească”. Biserica are o legislație proprie și inviolabilă, a cărei putere și autoritate depășesc orice măsură pământească. „Iisus Hristos nu a scris pentru ea în cuvântul Său o hotărâre detaliată și uniformă, pentru ca Împărăția Lui să nu pară a fi a acestei lumi”... Biserica are propriul ei mod special de acțiune - în rugăciune, în slujirea sacramentele, în edificare și îngrijire pastorală. Iar pentru un impact real asupra vieții publice, pentru biserica ei propriu-zisă, potrivit lui M. Filaret, nu este deloc necesar ca ierarhia să se amestece în treburile lumești – „nu este atât de necesar ca episcopul să stea în adunarea guvernamentală.

marii, atât de mult încât marii și nobilii oameni mai des și cu râvnă, împreună cu episcopul, înconjoară altarul Domnului... Cu toată certitudinea, domnul Filaret a tras mereu o linie fermă între rânduielile statului și cele bisericești. Bineînțeles, nu a cerut și nu a dorit despărțirea Bisericii de Stat, pentru că în realitate aceasta ar fi separarea Statului de Biserică, îndepărtarea lui de Biserică în arbitrariul tam-tamului lumesc. Dar, în același timp, el a subliniat întotdeauna ascuțit eterogenitatea completă și particularitatea statului și a Bisericii. Biserica nu poate fi în stat, iar statul nu ar trebui să fie în Biserică – „unitatea și armonia” dintre ele trebuie să se realizeze în unitatea implementării creatoare a poruncilor lui Dumnezeu.

Nu este greu de înțeles cât de îndepărtat și de străin a fost acest mod de gândire pentru oamenii de stat ai spiritului și timpului Nikolaev și cât de pretențios și crud le părea. Filaret nu credea în puterea denunțurilor și a cenzurii. El nu a acordat prea multă importanță formelor exterioare de viață – „ceea ce este nevoie nu este un fel de transformare, ci alegerea oamenilor și supravegherea”, a spus el. Și mai presus de toate, avem nevoie de o ascensiune creativă interioară,

de adunare și reînnoire a forțelor spirituale. Este necesară intensificarea activității creatoare, întărirea și întărirea libertății bisericești și pastorale. În opoziție cu ofensiva statului, M. Filaret s-a gândit la restabilirea unității vii a episcopiei locale, realizată în permanentă comunicare deliberativă a colegilor pastori și episcopi și fixată, uneori prin mici congrese și consilii, până la un consiliu local comun. devine intern posibil și fezabil b. M. Filaret a subliniat mereu că „trăim în Biserica militantă”...
&

Și a recunoscut cu amărăciune că „numărul erorilor și indiscrețiilor acumulate de-a lungul mai mult de un secol aproape că depășește puterea și mijloacele de corectare”... Filaret nu era un om de luptă și era obosit să „să fie în zvonurile și grijile orașul și treburile umane.” El a trăit în așteptarea „acelui oraș veșnic sigur, din care nu va fi necesar să fugim în niciun deșert”. A vrut să plece, alergând, iar în afara răzvrătirii, să se roage pentru mila și îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, pentru „ocrotirea de sus”.
Filaret s-a născut în Kolomna liniștită și surdă. A trecut prin vechea școală pre-reformă, unde predau în cărți de latină și latină. Cu toate acestea, în Seminarul Trinity Lavra, în care a studiat și apoi a predat, acest spirit scolastic a fost înmuiat și moderat de acel sentimentalism bisericesc ciudat, a cărui amprentă strălucitoare se află, printre altele, pe lucrările Sfântului Tihon. La Moscova, bătrânul Mitropolit Platon (Levshin) era purtătorul de cuvânt al lui. Școala platoniciană nu numai că a exersat mintea, ci în primul rând a dezvoltat inima și a trezit în ea „evlavia caldă” și sensibilitatea blândă. - Din adăpostul liniștit Lavra, învăluit în visare pioasă, călugărul novice Ierodiacon Filaret a fost chemat la Sankt Petersburg în 1809 „pentru considerație”. Și i s-a părut ciudat în capitala Nevei - „cursul acestor afaceri este foarte de neînțeles pentru mine”, a recunoscut apoi în scrisori către tatăl său. La Sinod a fost întâmpinat cu sfaturi să citească Miracolele lui Shedenberg. Și l-au dus să privească artificiile curții și mascarada; iar aici, literalmente „în mijlocul unui bal zgomotos”, i s-a prezentat procuratorului-şef sinodal. Filaret și-a amintit de mult aceste prime impresii...
Acea

în curte un omuleț, împodobit cu o stea și o panglică, cu o sabie, cu o pălărie cu trei colțuri și în ceva, o mantie nu o mantie, într-un fel de pelerină de mătase peste o uniformă brodată. Așa că s-a urcat pe tarabele corului, unde clericii erau așezați decor. Se plimbă neclintit printre membrii Sfântului Sinod, dă din cap către ei, le dă mâna, rostește cu dezinvoltură o vorbă unuia sau altuia - și nimeni nu se minunează nici de ținuta lui, nici de tratarea liberă cu ei". .
„Eram ridicol atunci în ochii membrilor Sinodului”, a amintit Filaret, „și așa am rămas un excentric”...
„Zilele începutului minunat al lui Alexandru” au fost o perioadă de emoție religioasă și socială acută. A fost un răspuns la perioada de neîncredere iluminată și de gândire liberă care tocmai fusese experimentată. Dar pentru otrava occidentală, antidotul a fost căutat și în același Occident. Propaganda neortodoxă s-a intensificat. Activitatea Ordinului Iezuit, odată păstrată de interdicția papală prin zelul guvernului Ecaterinei, a reînviat. Lojile masonice au fost reînnoite și multiplicate. Și un flux furtunos de misticism occidental, liniștit și protestant, s-a revărsat în Rusia. Pentru a preda la nou

înființată Academia Teologică din Sankt Petersburg, la sfatul lui Speransky și Lodius, I. A. Fesler, cea mai mare dintre figurile masonice de atunci și un reformator al francmasoneriei germane, a fost chemat din Germania. Există știri că Speransky a fost și membru al lojei din Sankt Petersburg a lui Fessler, care ar fi adăpostit un vis de a transforma clerul rus prin atragerea obligatorie a celor mai capabili dintre ei către organizațiile masonice. Cu toate acestea, Fessler nu a stat mult la Academia Teologică, el a fost identificat drept „un om cu un mod periculos de gândire”
Și

și îndepărtat din ea, se pare pentru propovăduirea ideilor socialiste; Speransky i-a dat un loc în biroul său. După Războiul Patriotic și odată cu încheierea Sfintei Alianțe, mișcarea mistică primește o organizare externă și statală. Societatea Biblică devine organele sale, și în special „dubla slujire”, Ministerul Afacerilor Spirituale și Educației Publice. La instituirea „dublei slujiri”, visul mistic a fost încrucișat cu ideea supremației statului - statul și-a recunoscut vocația religioasă și a căutat să o împlinească de la sine, ocolind Biserica. În „slujirea spirituală” ideea Sfintei Uniri a fost reflectată și întruchipată - „acest act”, a scris Prince. Golitsyn despre Sfântul Sinod, „nu poate să nu recunoască acest lucru ca pe o pregătire pentru acea împărăție promisă a Domnului pe pământ, care va fi ca în ceruri”. Sfânta Alianță a fost o experiență!” să realizeze Împărăția lui Dumnezeu sub forme de organizare statală și măsuri de influență și putere lumească. S-a înființat slujirea spirituală pentru a îndeplini această sarcină, pentru a uni toate acțiunile din domeniul credinței și a fundamenta „adevărata iluminare”, pe baza evlaviei întregi creștine. Unificarea a fost realizată prin abstracția de la diferențele religioase și dogmatice; în cuvintele unui contemporan, toate religiile „au fost cu greu marcate și distribuite între departamente și mese”. Sfântul Sinod a fost de fapt retrogradat la nivelul unei ședințe ierarhice sub una dintre filialele departamentale - ministrul afacerilor spirituale s-a dovedit a fi adevăratul șef și șeful „departamentului sinodal”, - „totul era liniște și spiritul de monarhul s-a stabilit în Sinod”. Aceasta a fost cea mai durabilă realizare. Căderea „slujirii spirituale”, „acest jug al Egiptului-

deasupra Bisericii, așa cum a spus mitropolitul Serafim de Novgorod, înlăturarea „slujitorului orb”, prințul Golițin, nu a schimbat câtuși de puțin starea de lucruri. Adversarii misticismului au continuat munca dușmanilor lor, au continuat asediul și captivitatea Bisericii...
Încă din vremea lui Petru cel Mare, activitatea pastorală a Bisericii a fost constrânsă și înlănțuită. Nu numai prin bariere și restricții externe, ci și mai mult prin neputința interioară a clerului. Din vremea lui Petru cel Mare, clerul a fost transformat într-o clasă închisă prin măsurile puterii și împins deoparte în rândurile sociale. În asemenea condiții, neputința creatoare a pastorilor Bisericii este destul de de înțeles.
Filaret a fost chemat la Sankt Petersburg în scopuri academice, pentru a preda la Academia reorganizată. A primit un test greu și sever - „A trebuit să predau ceea ce nu a fost predat de mine”, și-a amintit mai târziu. În scurt timp, din 1810 până în 1817, a trebuit să citească un curs aproape complet de științe teologice în cel mai larg volum posibil, cuprinzând nu numai exegeza și istoria biblică, ci și dreptul

canonic („teologia guvernamentală” Theologia rectrix) și antichitățile bisericești. . A trebuit să lucreze conform surselor primare, cu sprijinul slab al literaturii neortodoxe. Fructul acestei lucrări au fost faimoasele sale „Însemnări despre cartea Genezei” (1816) și „Inscripția istoriei biblice a bisericii” (181). Depășite de vremea noastră, ambele cărți marchează o etapă importantă în dezvoltarea științei teologice rusești. Filaret nu a reușit să se exprime pe deplin, coerent și sistematic. Mărturisirea lui teologică a rămas neterminată, opus imperiectum. În cei mai buni și maturi ani ai săi, nu putea teologiza decât ocazional,

aproape exclusiv de la amvonul bisericii și chiar în scrisori private. Și totuși, nu mai puțin, și din fragmente, tocmai sistemul holistic de contemplare teologică este clar împărțit după principiile principale care este imediat restaurat. Trei idei principale determină opera teologică a lui Filaret. Și mai întâi, este patosul libertății teologice și al creativității. A doua este trecerea în teologie la depozitul rusesc, în primul rând, la limba rusă; pentru acea vreme a fost un pas dificil și important. Iar al treilea este teologizarea conform surselor primare, în primul rând pe o bază biblică, și în spiritul părinților fecioare. Filaret a fost doar un începător, desigur, nu în totalitate fără predecesori. Și adepții săi au fost în esență toți teologii ruși ai secolului trecut.
Cu un accent deosebit, Filaret a subliniat întotdeauna necesitatea absolută a teologizării, ca latură obligatorie și inalienabilă a unei vieți spirituale integrale. „Creștinismul nu este nebunie sau ignoranță, ci înțelepciunea lui Dumnezeu”, a menționat în mod constant acest lucru; și de aceea credinciosul nu trebuie și nu îndrăznește să rămână doar cu începuturile învățăturii lui Hristos, ci trebuie să pătrundă din ce în ce mai adânc în contemplare, meditație la Dumnezeu. Filaret a cerut constant „ca nu, nici măcar în secret, înțelepciunea ascunsă (noi) să nu ne fie considerate străine și neaparținând nouă, ci cu smerenie să ne aranjăm mintea după contemplarea divină”... Numai în înțelegerea și se formează înțelegerea adevărului și se formează „omul perfect al lui Dumnezeu”. „Teologia argumentează”, este expresia preferată a lui Filaret; iar porunca raţionamentului, porunca contemplaţiei lui Dumnezeu, nu este dată câtorva, ci tuturor. Și, prin urmare, teologia nu poate și nu trebuie să fie doar o materie școlară sau o disertație.

tsiplina – dar fapte vii. Filaret a adresat cuvântul teologic al profesorului său întregii turme, chemând pe toți și pe toți la o asimilare vie a dogmelor credinței și vieții. „Există o dualitate și o contradicție ciudată în natura umană”, a spus el odată, „pe de o parte, un sentiment de nevoie de Divin și o dorință de comuniune cu Dumnezeu, pe de altă parte, un fel de reticență secretă de a se angaja în Divinul și tendința de a fugi de comuniunea cu Dumnezeu... Prima dintre aceste direcții aparține naturii primordiale, iar ultima naturii vătămate de păcat „... Nu este suficient să ai și să păstrezi credința, - „acolo. s-ar putea să se îndoiască dacă o ai exact și cum o ai", a remarcat Filaret. Deoarece o ai în Cuvântul lui Dumnezeu și în Crez: aparține lui Dumnezeu, Profeților Săi, Apostolilor, Părinților Bisericii și încă nu ție. . Când o ai în gânduri și în memorie, atunci începi să ți-o asimilezi; dar încă mă tem pentru proprietatea mea, pentru că credința

ta vie în gândurile tale, poate, este doar un depozit, conform căruia este necesar să primești comoara, adică puterea vie a credinței. Credința în deplinătatea conținutului său dogmatic trebuie să devină începutul viu și centrul vieții. Și de aceea, în Catehismul său, ca învățătură inițială, categorică, M. Filaret a adresat tuturor tocmai un sistem scurt, restrâns de teologie, și deloc pentru memorare goală, ci pentru asimilare de către un gând pretențios și un suflet întreg. Nu se temea să trezească gândul, deși cunoștea bine ispitele gândirii. El nu a vorbit despre gândirea firească, ci despre gândirea credincioasă și creștină, temperată de smerenie, sfințită prin rugăciune, întărită în Cuvântul lui Dumnezeu și experiența Bisericii. Dar, în același timp, gândul nu trebuie să adoarmă, ci să se reînnoiască

a zbura, a lua aripi și în cunoașterea cântării lui Dumnezeu. M. Filaret a denunțat constant pretenția de gândire neautorizată, a denunțat pretenții nepotrivite la învățătură, a vorbit despre responsabilitatea pentru opinii și convingeri, a cerut ca acestea să fie testate după standarde pline de har. Și cu toate acestea, a cerut reflecție și cunoaștere, pentru că numai în munca creativă, și nu în evaziunea înfricoșată, ispitele sunt învinse și vindecate.

Acesta este sensul interior al râvnei cu care M. Filaret a luptat pentru limba rusă de predare teologică. El a căutat să facă publică teologia. Nu împărtășea deloc anxietatea protectoare care se străduia cu o fortăreață moartă a unui limbaj tehnic semi-înțeles pentru a neutraliza neliniștea minților care caută. Într-un asemenea abuz de măsuri protectoare și prohibitive, el a văzut păcatul lașității și lipsei de credință, inacțiunea autorităților didactice. Pentru limba rusă în școala teologică, a fost necesar să se lupte și să lupte nu numai cu reprezentanții puterii de stat, care în vremea Nikolaev se temeau de orice „gândire” ca o rebeliune, ci și cu reprezentanții vechii burse teologice, consolați de înțelepciunea școlastică - printre ei, din păcate, a aparținut unor astfel de figuri proeminente ale științei ecleziastice precum mitropolitul Evgheniei (Bolhovitinov) al Kievului, care a încercat, de asemenea, să ofere științei teologice o „mișcare inversă” timpurilor școlare. În ciuda interdicțiilor repetate și directe atât ale statului, cât și ale autorităților sinodale, atât Filaret însuși, cât și studenții săi au trecut cu insistență la limba rusă; și sub forța acestei insistențe, latina a fost abandonată înainte de a fi abolită. Trecerea la limba rusă a însemnat eliberarea de sclavie și de cei imitativi

Sistemele rusești, care s-au format toate în aceeași latină moartă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Aceasta a fost o ruptură cu tradițiile teologiei Kievene și a deschis calea către renașterea celor mai bune și mai înalte tradiții, tradițiile timpurilor paterne. Acesta a fost începutul unei noi și creative teologie rusă.

Teologia, potrivit lui M. Filaret, în esență și după metoda ei ar trebui să fie „teologie interpretativă”, o dezvăluire coerentă, holistică a învățăturii Revelației divine. Sfanta Scriptura, ca „Insusi Cuvantul lui Dumnezeu”, trebuie pusa la baza unei marturisiri dogmatice. M. Filaret a fost un biblist convins și consecvent în teologie. Avea o reverență deosebită față de Cuvântul lui Dumnezeu, „în fiecare rând al cuvântului lui Dumnezeu stă lumină, în fiecare sunet este înțelepciune”... Cuvântul lui Dumnezeu este un dar viu și veșnic

al lui Dumnezeu, un fel de sacrament. lui Dumnezeu. Făcând printre „izvoarele doctrinei” accentul predominant asupra Scripturii, M. Filaret nu a întunecat Sfânta Tradiție, ci doar a subliniat puterea de inspirație predominantă, care în deplin sens propriu al cuvântului este asimilată doar de „Scriptura”. Tradiția Sacră nu introduce adevăruri noi, ci „exprimă cu acuratețe” adevărurile revelate ale Scripturii, există un anumit comentariu incontestabil asupra Scripturii, evidențiat de învățătura continuă a binecuvântării clerului nostru. Tradiția adevărată și sfântă păstrată în Biserică nu este „pur și simplu o tradiție vizibilă și verbală de doctrină, reguli, ordine, rituri, ci împreună cu aceasta, o învățătură invizibilă, reală a harului și a sfințirii”. Sfânt Scriptura nu a existat niciodată în abstract, ea a apărut și a prins contur în Biserica primitivă din Vechiul Testament, ca o înregistrare a lui Dumnezeu.

revelații, și s-a păstrat în ea - în Biserica poporului evreu ales de Dumnezeu, căruia, după zicala apostolică, „cuvintele lui Dumnezeu au fost încredințate”. Bisericii Noului Testament fiind reînnoită în Hristos, i s-a dat o nouă revelație, propovăduită de apostoli, a fost săvârșită în scris și este păstrată în ea. În esență, Scriptura este proprietatea Bisericii. Și de aceea Scriptura și Tradiția nu pot fi separate și opuse. Pe de o parte, Scriptura însăși este o confirmare a Tradiției originale, Cuvântul nescris al lui Dumnezeu, și este mărturisită în componența și demnitatea sa prin viziunea vie și recunoașterea Bisericii Noului Testament și a Vechiului Testament. Pe de altă parte, toată puterea și afirmarea Tradiției stă în Cuvântul lui Dumnezeu păstrat imuabil... Este adevărat că M. Filaret a limitat întotdeauna principiul Tradiției, a subordonat Tradiția Scripturii. Dar această restricție nu se aplica la Sfânta Tradiție, ci la tradițiile istorice și școlare, cărora îi era cu adevărat frică să le dea forță obligatorie și pozitivă a legii. Dar Filaret le-a pus în contrast nu cu Biblia respinsă, ci cu plinătatea vieții Bisericii, plină de har și de darurile Duhului. Din această plenitudine trebuie să pornească gândirea teologică. Filaret asociază cu aceasta metoda istorică a teologiei. Sistemul teologic, „teologia compozițională” (theologia constitutiva), trebuie să înceapă cu „teologia istorică” care „alcătuiește Cuvântul lui Dumnezeu așa cum este sugerat în profeție, în transformări, în simboluri bisericești sau în mărturisiri de credință și în scrierile Sfinte Părinte.” . Iar acest material viu „predator” aduce în sistem teologia. După cum a observat pe bună dreptate Buharev la vremea sa, în opinia lui Filaret, dogmatica ar trebui să devină o „filozofie

adevărul însuși, adevărul revelat. Și, prin urmare, nici textele biblice, nici cele din Noul Testament, nici referințele istorice nu pot avea semnificația unor dovezi formale, iar cercetarea teologică nu este „o examinare a codului doctrinar al legilor Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții”. Teologia este o mărturisire creatoare a experienței vie a adevărului, revelată în Biserică, în Scriptură și Tradiție. În acest sens, M. Filaret a rupt din nou de tradițiile școlii vechi.

În primii ani, M. Filaret s-a gândit și a stabilit un plan de predare teologică (1864). El a considerat Scriptura drept bază și, pe o bază biblică, a aderat la ordinea care este dată și păstrată în simbolurile antice, a construit un sistem de „teologie contemplativă”. Lui Filaret nu-i plăcea „filozofia rece”, iar în teologie se ghida nu după

speculații abstracte, ci prin contemplarea ordinii reale a dispensației sincere a Divinului. Sistemul său teologic, cu toată subestimarea și natura sa fragmentară, are un caracter și o structură soteriologică și ecleziastică. Aceasta este „teologia relativității” (theologia relativa), așa cum a exprimat-o însuși Filaret, adică teologia bazată pe faptul de a trăi Revelația și relația lui Dumnezeu cu lumea și cu omul. Doar prin această teologie „relativă” devine posibilă o „teologie respinsă”, adică doctrina lui Dumnezeu în Sine. Legământul lui Dumnezeu cu omul în toată istoria sa complexă, de la creație până la răscumpărare și multă proslăvire — aceasta este tema principală și inițială a contemplației teologice a lui Filaret. Și cu o atenție deosebită s-a oprit întotdeauna tocmai asupra dogma Răscumpărării, ca revelație a Iubirii celei mai sfinte Dumnezeiești, și asupra descrierii vieții pline de har în Duhul revelată în Hristos. După structura sa interioară, teologia Filaretului

își pierde tipul patristic. Și, urmând exemplul tatălui său, Filaret nu s-a ferit de ajutorul învățării exterioare, dacă s-a așezat în spiritul evlaviei și al credinței.

Filaret a trebuit să învețe și să acționeze în vremuri grele și încețoșate, în epoca iritației mistice și în epoca fricilor protectoare. Nu a crezut niciodată în folosirea măsurilor prohibitive, iar teama de rațiune, frica de gândire, a fost întotdeauna un miracol. „Destul de nevoia de a lupta cu dușmanii, cu învățăturile care sunt contrare dogmei”, a spus el, „ce nevoie de a lupta împotriva opiniilor care nu sunt ostile vreunei dogme adevărate”... M. Filaret a tratat fiecare mişcare sinceră de mintea şi inima omului cu atenţie şi cu bunăvoinţă pastorală . Nu a fost ușor să te regăsești printre vârtejul mistic al vremii lui Alexandru. Sub acoperirea ispitelor mistice, Filaret a fost capabil să recunoască o nevoie religioasă vie, o sete de instruire religioasă și de iluminare. El a recunoscut nevoia societății ruse pentru o biserică vie a întregii vieți, indiferent în ce forme uneori urâte și perverse se manifesta frica. Și nu a considerat necesar să mustre, ci o îndemnare pastorală, pătrunsă de duhul iubirii și plină de învățătură pozitivă. El s-a gândit în primul rând la trezirea și întărirea învățăturii bisericești. Prin urmare, cu o asemenea inspirație, el a luat parte la lucrarea Societății Biblice, deși însăși organizarea societății după un principiu heterodox și interconfesional l-a stânjenit. Dar el a fost atras de însăși sarcina, chiar de lucru; și i se părea că forțele bisericești ar trebui să se ocupe de această chestiune. „Pâinea să fie luată de copil”... — M. Filaret credea ferm în puterea înnoitoare a Cuvântului lui Dumnezeu. Cu o faptă biblică, cu o traducere a Sfântului.

Scriind în rusă, și-a legat indisolubil soarta. Și este dificil să-i evaluezi isprava biblică în măsura cuvenită. Pentru el personal, a fost asociat cu mari încercări și dureri.

Începutul reînnoirii teologice a fost întâmpinat în cercurile conducătoare cu neîncredere și anxietate. Această anxietate nu a fost inspirată de motive religioase. Și de aceea s-a deschis într-o sumbră intrigă politică și polițienească. Societatea Biblică a fost primul obiect de suspiciuni și atacuri. Nu a fost greu să-și expun părțile întunecate și slabe. Era ceva fals în relațiile lui cu Sfântul Sinod. A fost ciudat să retragi din jurisdicția Sinodului întreaga chestiune biblică și să o transferăm unei comisii independente de compoziție

confesională complexă, în care stăteau pastorii Bisericii alături de reprezentanți ai altor confesiuni și oficialități laice. Personalul Societății, în care mărturisitorii de păreri mistice extreme au acționat cu o forță deosebită, ar putea provoca, de asemenea, critici corecte. Dar nu spre aceste neajunsuri reale s-a îndreptat atenția paznicilor și nu din zel de acțiune a fost inspirat. După cum a spus mai târziu Filaret, „răzvrătirea împotriva Ministerului Afacerilor Spirituale și împotriva societății biblice și traducerea cărților sacre a fost formată din oameni conduși de opinii personale, care, pentru a captiva alți oameni bine intenționați, au folosit nu numai rafinate. și suspiciuni exagerate, dar și ficțiune și calomnie"... În această „răzvrătire" chinul suspect s-a bazat din nou pe principiul supremației statului. Filaret a fost și el stânjenit de apariția mistică. „Trebuie să ne rugăm Domnului", a spus el în acei ani, „să ne dea un om cu spiritul și puterea lui Ilie, pentru că este necesar să predicăm pocăința și judecata, cu

dragostea și răbdarea lui Hristos, căci trebuie să aibă milă și mângâiere fără nădejdea propriei mângâieri"... Dar Filaret a considerat lupta ca creativitate, nu o interdicție, și puterea Bisericii, și nu măsuri de stat. Și a tras în mod clar o linie între adevăr și abuz. Alții credeau altfel. Și au transformat denunțarea deficiențelor Societății Biblice și a „dublei slujiri" într-o campanie împotriva cauzei biblice în sine și împotriva iluminării teologice în general. Principalii protagoniști ai acestei „răscoale" au fost Arakcheev, amiralul Șișkov și arhimandritul Fotie, sprijiniți de slabul și instabilul Mitropolit. serafimii. Nu este deloc necesar să vorbim despre religiozitatea lui Arakcheev. Adm. Șișkov, potrivit prietenilor și susținătorilor săi înșiși, era foarte apropiat de modul de gândire socinian. Archim. Fotie, cu toată asceza lui sinceră, stânjenit în permanență de farmec, era instabil în conceptele teologice, iar ca suport s-a referit mereu la „Mărturisirea ortodoxă" a lui Peter Mohyla, care, atât ca structură, cât și ca conținut, putea fi considerată cu strictețe. Ortodoxă - aceasta este o transcriere ușor înmuiată, estompată din latină. Sensul interior al acestei mișcări a fost determinat, în ultimă analiză, tocmai de dorința de a da „mișcare inversă" vieții teologice și bisericești.

Istoria acestor fapte vagi a fost povestită de mai multe ori. Un pic din asta trebuie repetat acum. „Răzvrătirea" împotriva „ministrului orb" a dus la negarea necesității și chiar la admisibilitatea traducerii Sf. Scripturi în rusă. Ar putea fi, adm. Șișkov, „această nevoie imaginară, renunțând la importanța Sfintelor Scripturi, de a produce altfel decât erezii și schisme"... Șișkov avea propriile sale argumente: el

a negat însăși existența limbii ruse - „de parcă ar fi un fel de special", nu vedea în ea decât un dialect jos și josnic, „comun" al unei singure limbi slavo-ruse. În hotărârea sa de a traduce Cuvântul lui Dumnezeu, a văzut o încercare răutăcioasă, „un instrument al planurilor revoluționare", „cum îndrăznești să schimbi cuvintele care sunt venerate ca venind din gura lui Dumnezeu"... Și de ce să traduci? Cine va citi aceste traduceri, nu vor minți peste tot într-o formă zdrențuită... Ott, traducerea Bibliei Șișkov a abordat atât Catehismul lui Filaret, cât și „Însemnările sale despre cartea Genezei", unde

textele biblice și ale Noului Testament au fost citate în rusă „aranjament”. I-a fost chiar jenă faptul că Catehismul a fost tipărit într-un număr mare de exemplare (18.000!), - a văzut în aceasta o manifestare clară a unui fel de intenție criminală. Archim. Fotie, la rândul său, a denunțat isteric lucrarea „dureroasă și dăunătoare” a traducerii biblice, „puterea traducerii a fost de așa natură încât a respins în mod clar dogmele învățăturii bisericești sau s-a îndoit de adevărul învățăturii și tradițiilor bisericești”. ÏI Fotie l-a atacat direct pe Filaret, care, în cuvintele sale, „a luptat pentru adunarea care luptă împotriva lui Dumnezeu” și ar fi „acționat la traducerea Bibliei cu o astfel de intenție încât să dea rapid o nouă privire Cuvântului lui Dumnezeu, pentru a contribui la acea necredință, inovații și toate ispitele bisericești. El a numit direct Catehismul lui Filaret „apa de șanț”. După cum Filaret a fost informat de studentul său, Grigore, rectorul de atunci al Academiei din Sankt Petersburg și mult mai târziu mitropolitul de Novgorod și Sankt Petersburg, ei au spus despre Societatea Biblică „că a fost înființată pentru a introduce Reforma”. Traducerea Vechiului Testament, și mai ales a Pentateuhului mozaic, era de temut aici, pentru a nu tenta cumva

rotație la legea rituală din Vechiul Testament, necăzând în molokanism și iudaism (această idee a fost sugerată de Magnitsky). Au început să vorbească despre Filaret în Sankt Petersburg „în mod neplăcut”, și a existat o sugestie de a-l îndepărta în Caucaz, la exarhii georgieni.. În acești ani, Filaret a fost la Moscova și nu a ținut cont de Sf. Ca și înainte, el a apărat direct și deschis cauza biblică și a susținut că „însăși dorința de a citi cărțile sacre este deja o garanție a îmbunătățirii morale”. La o întrebare ghicibilă, pentru ce este această nouă instituție, într-o chestiune la fel de veche și de neschimbată precum creștinismul și Biblia? Filaret a răspuns: „Pentru ce este această nouă instituție? Dar ce este nou aici? dogme? reguli de viata? Însă Societatea Biblică nu predică nimic, ci pune în mâinile celor care doresc, o carte din care a tras mereu adevărata Biserică și acum trage atât dogme ortodoxe, cât și reguli pure de viață. Societate nouă? Dar asta nu aduce nicio veste la creștinism, nu produce nici cea mai mică schimbare în Biserică... „Se vor întreba:” pentru ce este această instituție de origine străină? Dar, a răspuns Filaret, cât de mult avem „nu doar de origine străină, ci și cu totul străină”...
Fantoșii imaginari au reușit să obțină interzicerea Catehismului lui Filaret, sub pretextul că în el sunt expuse „rugăciunile” – Simbolul Credinței și Poruncile – în limba rusă. Traducerea în limba rusă a Noului Testament nu a fost interzisă, dar traducerea biblică a fost oprită; și, după cum mitropolitul Filaret al Kievului și-a amintit mai târziu „cu profundă tristețe și groază”, de teamă de a nu se seduce în iudaism, „am considerat necesar să ardem în fabricile de cărămidă câteva mii de exemplare ale celor cinci cărți ale sfântului profet.

Moise, tradusă în rusă la Academia Teologică din Sankt Petersburg și tipărită de Societatea Biblică. La aceste acţiuni, săvârşite ocolind Sfântul Sinod în ordinea suprimării administrative şi a severităţii, dl Filaret a răspuns tăios şi jalnic. „Nu știu despre ce este vorba, dar nu există altă ghicire despre ce este vorba despre ortodoxie. Este de neînțeles de către cine și cum și de ce, o chestiune este acum adusă la îndoială, atât de pur și complet afirmată de tot ce este sacru pe

pământ. Nu ar fi o mare îngrijorare dacă îndoiala ar amenința doar persoana persoanei care a fost instrumentul acestei lucrări; dar nu ameninţă Ierarhia? Este o amenințare la adresa Bisericii? Dacă Ortodoxia Catehismului, aprobată atât de solemn de Sfântul Sinod, este îndoielnică, atunci Ortodoxia Sfântului Sinod însăși nu va fi îndoielnică? Admiterea acestei îndoieli nu va zgudui Ierarhia până la temelii, nu va tulbura ea lumea Bisericii? Nu va provoca o gravă ispită bisericească? M. Serafim l-a liniştit pe Filaret, spunând că nu se pune problema Ortodoxiei, că totul se rezumă la limbă, dar a refuzat să „răspundă satisfăcător", „de ce limba rusă nu trebuie să aibă loc în Catehism, şi mai ales scurt," care este destinat copiilor mici, care nu sunt pe deplin familiarizați cu limba slavă și, prin urmare, incapabili să înțeleagă adevărurile de credință, care le sunt expuse în această limbă „... Interdicția de la Catehism (în 1828) a fost eliminat numai atunci când toate textele au fost introduse în slavonă și a fost lansată o traducere în limba rusă Simbol, Rugăciunea Domnului și Poruncile. M. Filaret a fost grav șocat de aceste evenimente. „Fumul sunt ochi", i-a scris el vicarului său, „și ei spun: așa este și soarele! Sufoca-te de fum si cu greu pronunta: cat de nociva apa din

sursa de viata! Ferice de cel care nu numai că își poate ridica ochii spre munți, ci chiar și poate alerga acolo spre aer curat, spre apă vie! are nevoia să se împărtășească la păcatele altora și să-și înmulțească propriile păcate participând la treburile publice! Ceea ce îl îngrijora cel mai mult pe Filaret a fost graba și amestecul necugetat al oamenilor lumești, „oameni care nu au fost chemați nici de Dumnezeu, nici de autorități" și care se ridicau cu îndrăzneală încrezătoare împotriva profesorilor numiți.
Au trecut anii și oamenii s-au schimbat. Însă neliniștea nu s-a potolit, noul procuror șef, S. D. Nechaev, din vechii zidari moscoviți, s-a comportat în Sinod ca un ministru în „Departamentul spiritual". De acest timp aparține proiectul de transformare a bisericii, pe care M. Filaret îl caracterizează ca o încercare „de a înființa asupra Bisericii un fel de consistoriu protestant de cler și laici". Acest proiect a eșuat. „Deodată, spune Ismailov, pe atunci oficial sinodal și ulterior procuror al Oficiului Sinodal Georgiano-Imereți, au apărut denunțuri de jandarmi împotriva episcopilor și membrilor Sfântului Sinod. Denunțurile s-au dovedit a fi în mare parte false; episcopii s-au îndreptățit cât au putut, dar Sinodul a fost foarte îngrijorat și a bănuit că însuși procurorul-șef participă la denunțuri, pornind să umilească guvernul spiritual. Nechaev a fost înlocuit în 1836 de contele Pratasov. Elev al iezuiților, înconjurat de asistenți și consilieri ai elevilor Colegiului Uniat Polotsk, Protasov a fost în activitatea sa purtătorul de cuvânt al unui fel de latinism birocratic, în care simpatiile catolice erau în mod ciudat combinate cu un general.

„spiritul păzitor al vremurilor. Protasov și-a propus în mod deschis obiectivele reformei bisericii. Tot trecutul l-a suspectat pretențios de neortodoxie și protestantism. Și amintind cuvintele lui Hrisostom „cunoașterea bună este mai bună decât cunoașterea proastă", pe baza „neștiinței" cu termenul, în primul rând, școala teologică a fost transformată. Nu a fost posibil să alungi filozofia cu totul ca „o știință impioasă, fără Dumnezeu, rebelă", dar orele de predare au fost reduse. Sfânt Scriptura a fost luată sub bănuială, limba ebraică părea

a fi un simbol al necredinței, iar însuși cuvântul: hermeneutica părea indecentă, ca referindu-se la Hermes, zeul furtului... În învățătura teologiei, după planurile lui Protasov, a fost necesară revenirea la vechiul sistem de la Kiev; „Mărturisirea ortodoxă” a fost indicată ca model catehetic, care în 1836 a fost introdus în seminar ca subiect special de predare. Pe lângă Mormânt, au fost indicate și „Piatra Credinței” (transcrisă aproape în întregime din Bellermin și Bekan) și lucrările Sfântului Dimitrie de Rostov, extrase din care au încercat să înlocuiască sistemul teologiei. Transformarea școlii teologice s-a realizat aproape pe lângă Sinod, în ordinul raportului procurorului-șef către Suveran. Protasov a tratat Sinodul în mod autocratic și cu forța - ședințele sinodale au fost reduse la un decor gol. „Oamenii laici fie intră în prezență, fie pleacă, se plimbă ca pe un bulevard și, uneori, încep să vorbească cu noi, și aproape întotdeauna despre fleacuri”, a spus arhiepiscopul Kirill de Podolsk, care era prezent la Sinod la acea vreme. Doar M. Filaret a putut opri această voință de sine a „schismaticilor ras”, iar prezența sa în Sinod a cântărit foarte mult pe primatul prim-procurorului. În 1842, a fost posibil să-l elibereze de

Xia și din nou despre treburile biblice. Potrivit unui denunț anonim, s-a ridicat un caz despre distribuirea, în formă neverificată, a unei traduceri litografiate a cărților profetice ale Vechiului Testament, realizată de studenții Academiei din Sankt Petersburg pe baza prelegerilor protopopului pr. G. Pavsky. Traducerea din ebraică a fost plină de referiri nefericite și dubioase la pasaje mesianice. Dacă este prea puternic să-l numești „rău”, atunci, fără îndoială, a cerut obiecții serioase. Dar o intenție rebelă criminală a fost văzută din nou în distribuția sa, o anchetă zgomotoasă a fost îmbrăcată, cererile amenințătoare au fost trimise cu o listă de urmăriți în toată Rusia. M. Filaret credea că pentru a satisface nevoia incontestabilă a Bibliei ruse, dovedită de apariția unei traduceri „ilegale”, munca de traducere trebuie reluată în mod deschis, sub cea mai înaltă supraveghere a Sf. Sinod. Chiar și-a limitat dorințele pentru prima dată și a sugerat ca mai întâi să se facă o nouă ediție a Bibliei slave cu inscripția capitolelor, cu apendicele unui dicționar de cuvinte neinteligibile și „tălmăciri de precauție” în locuri dificile; și publică în același timp o interpretare a cărților bileane, începând cu cele profetice, pe baza interpretărilor paterne. Această presupunere a provocat o puternică opoziție din partea lui Protasov, care a reușit să-l convingă pe complet decrepit M. Serafim să semneze avizul întocmit în Ober-Procuratura că „pentru ca nimeni, sub orice pretext sau pretext, să nu îndrăznească să pătrundă asupra transcrierea Sfintei Scripturi”, transmisă de Dumnezeu „nu poporului”, ci clasei păstorilor și a învățătorilor”, și a cărei răspândire în uz popular amenință „creșterea unui om seducător și, în același timp, dezastruos. sentiment de independență față de

Bisericile și „răsturnarea principiilor fundamentale”, Ortodoxia. M. Serafim credea că chiar și alcătuirea unui set de interpretări patristice ar fi „de prisos și periculoase”, deoarece ar „slăbi” reverența pe care ortodocșii o au față de sfinții părinți și ar face obiectele de credință subiectele unui studiu rece” , „de parcă cuvântul lui Dumnezeu ar avea nevoie de îndreptățire umană, iar oamenii ar putea

fi judecător în chestiunile de credință”. În ciuda obiecțiilor serioase ale domnului Filaret, care a văzut aici spiritul „latinismului”, părerea domnului Serafim a primit cea mai înaltă aprobare prin procurorul șef, iar Înaltul Comandament a fost emis o6í> „pentru a păstra cărțile Sfintei Scripturi. în forma lor actuală inviolabilă”. M. Filaret și-a exprimat sincer indignarea față de această chestiune - este imposibil și periculos să desfășurăm astfel de afaceri, „Mi-e teamă de consecințele unor astfel de acțiuni, pe care, nu mi le-aș dori, și de care este puternic să salvez, de desigur, doar Unul. Pilotul Suprem al Sfintei Sale Biserici este Domnul Iisus Hristos.” Din acel moment, Filaret nu a mai fost chemat să participe la Sinod. La Moscova a trăit sub suspiciune și dizgrație. Iar la trimiterea lucrurilor lăsate de el la Sankt Petersburg, s-a făcut, așa cum a spus el însuși, „cercetare secretă, nu au încuiat erezia în cufere”... Protasov a intenționat să declare textul slavon al Bibliei ca nu. numai inviolabile, dar și „autosuficiente”, asemănătoare cu Vulgata latină, și interzice citirea Sfintei Scripturi laicilor. „De unde vin astfel de oameni și care este scopul lor”, i-a scris Grigory, pe atunci Arhiepiscop de Tver, lui M. Filaret. „Simul gând de a interzice citirea Sfintei Scripturi de către creștinii de rând îmi face frică. Nu pot să înțeleg de unde vine o astfel de părere. Nu este oare inventarea actelor mereu ascunse ale latinismului? Sau

Este această părere un produs al gândirii libere, care se înmulțește în vremea noastră, pentru ca mai târziu, așa cum s-a întâmplat cu clerul Bisericii de Apus, să râdă de noi? Această părere amenință să se rupă de antichitatea bisericească și de convingerea ei fermă „în datoria comună de a citi Sfintele Scripturi” – desigur „cu toată pregătirea posibilă și cu îndrumarea corespunzătoare”.
Abia în noua epocă Alexandru a reuşit M. Filaret să pună din nou problema traducerii Sfintei. Scripturi, și din nou a existat o obiecție și un obstacol - din partea noului procuror șef, contele A.P. Tolstoi, și din partea mitropolitului Filaretului Kievului. Argumentele au fost aceleași. Și abia după moartea Mitropolitului Kievului, în 1858, a avut loc Hotărârea Sinodală și Comandamentul Suprem cu privire la traducerea în limba rusă a Bibliei. Traducerea a fost distribuită în rândul Academiilor Teologice, iar după revizuirea sinodală, a fost revizuită de M. Filaret. În 1806 au apărut cele Patru Evanghelii, în 1862 Noul Testament complet. Publicarea Vechiului Testament a început deja după moartea lui Filaret, din 1868. Și apoi experimentele interzise anterior de traducere a pr. Pavsky și Archim. Macarius (Glukharev). –- Lupta pentru Biblia rusă a fost o luptă pentru libertatea gândirii ortodoxe și pentru libertatea înțelepciunii evlavioase. Și aceasta este marea lucrare a lui Filaret din Moscova.
Din distanța istorică ceațoasă, imaginea lui M. Filaret ne apare în contururi profetice. Și din nou fantomele tulburătoare ale anilor trecuti prind viață. Multe și multe s-au schimbat de atunci, dar vechile ispite nu s-au stins. În forme noi și nu mai puțin cumplite planează asupra Bisericii pericolul stăpânirii lumești, călăuzite de râvnă nu după rațiune și nu după credință. Și din nou trebuie să te gândești

modalități corecte de a biserica lumea, acea biserică adevărată care dă lumii pace și bunăvoință, și nu aceea imaginară care aduce ispite

lumești și ceartă în Biserică. Încă o dată, slăbiciunea suspectă și suspectă încalcă libertatea gândirii credinte și, în arbitrariul grăbit, încearcă să-și suprime mișcările creative și să dea o „mișcare inversă” vremurilor de odinioară de tăcere ambiguă. Tentațiile anticipate de Philaret devin și mai acute decât pe vremea lui. Curtea s-a deschis și mai mult. Și în această oră, Testamentele viclene și judecăți ale lui Filaret pot fi o sursă de inspirație și încurajare. Nu sunt depășiți, ci redevin tineri, căci sunt puternici cu acea flacără veșnică a credinței cu care a ars sufletul său îndurerat și ferm.
George V. Florovsky.
19 XI - 2 XII 1927.
M e și d despre p.

PROLEGOMENE
LA DOCTRINA PERSONALITATII
Limbajul nostru este mai gânditor și „metafizic” decât pare. Și utilizarea obișnuită nu interferează cu gândirea la cei care sunt ocupați cu problema personalității.
Cuvântul „vid” își păstrează încă vechea semnificație de înfățișare, înfățișare, față. Dar, vorbind despre „vederea” (de exemplu, „teribilă”, „maiestuoasă”, „veselă”, etc.) a unei persoane, zone, structuri, desemnăm întotdeauna ceva integral, unit și împreună - trecător și unul în care esenţialul este, în orice caz, imposibil de distins de neesenţial. O vedere poate fi determinată nu numai de starea internă sau de calitatea unui obiect, ci și de circumstanțele „externe” (de exemplu, iluminarea); uneori „vedere” este un sinonim pentru starea subiectivă a privitorului (cf.: „văd”, „văd”).
Dacă vrem să subliniem ceea ce „se află în spatele vederii” sau în mod obiectiv „stă la baza” acesteia, ca ceva primar, esențial și – cel puțin relativ – constant, noi, chiar și în raport cu natura și obiectele nu „animate” , folosește cuvântul „față”. - „Chipul” naturii (din) se schimbă; „speciile” se înlocuiesc între ele. Adevărat, „privirea” se poate „schimba”, dar „chipurile” naturii sau ale omului, în orice caz, nu se „înlocuiesc” una pe alta. Fața unui obiect într-un anumit sens corespunde substanței

{κρόσωπον - ΰπόστασις), specie - accidente, „accidental” (συα/3ε/3η'/χτα). Folosesc acești termeni aici, fără a intra în analiza și evaluarea lor,
- doar pentru clarificare; deși cred că „substanțializarea” speciei (είδος) a jucat un rol fatal în doctrina ideilor a lui Platon.
Când este aplicat unei persoane, cuvântul „față” înseamnă ceva esențial și, prin urmare, permanent, deosebit și unic. Acesta este sensul expresiilor: „nu este o persoană impersonală”, „are o față” etc. Mai mult, chipul în toate aceste cazuri trebuie gândit ca o unitate a multor, și nu numai la un dat. moment al timpului (ceea ce este valabil și pentru specie) dar și în fluxul schimbării temporale. Adjectivul „personal” se referă la una și aceeași „persoană” întregul ansamblu al „expresiilor”, „manifestărilor”, „implementațiilor” sau
- pentru a folosi termenul cel mai puțin îngăduitor - „momente”.
Astfel ajungem la conceptul de „personalitate” cel mai puțin limitat de corporalitate. Personalitatea este o ființă concret-spirituală sau (care este același lucru!) o ființă corporal-spirituală, definită, unic particulară și multifațetă. Nu poate exista personalitate fără și în

afara multitudinii sale de momente, simultane și temporar distincte reciproc. Altfel, personalitatea nu ar fi determinată, căci unde este definiția, dacă nu există distribuție, adică o determinare „internă”? Iată rădăcina conceptelor: „distinge”, „distinge”, „diferență”, „diferență”, „diferit”, „diferit”, „excelent”, „indiferent”; „indiferență”, „nediferențiere”, etc. [Pentru oamenii versați în dogmatică, observăm că în Treime nu există o împărțire a Ipostasurilor, dar există diferența și diferența lor. În ceea ce privește separarea, distincția este optic primară și perfectă]. Și asta deja ridică personalitatea deasupra temporalului-spațial

printr-o anumită limitare, în niciun caz făcându-l atemporal (non-temporal) și extra-spațial (non-spațial), adică necorporal. La urma urmei, o persoană este cognoscibilă și definibilă, „distingabilă” de tot ceea ce nu este ea (de alte personalități și ființe non-personale), doar prin manifestările sale temporale și spațiale. A presupune altfel înseamnă a depăși granițele limbajului și ale experienței, adică să compun o ipoteză care trebuie încă fundamentată, și poate chiar falsă. Dar personalitatea nu este o simplă colecție de momente deconectate. Ea este unitatea lor în „tot timpul ei” și în „tot spațiul ei” și, în consecință, unitatea mulțimii sau multi-unitatea, în idealul și perfecțiunea proprie, atot-unitatea. Cine se îndoiește, să se gândească de ce include în viața personală nu doar „aceasta” starea sa de moment, ci și trecutul și viitorul, copilăria, tinerețea și bătrânețea. Până nu-și depășește îndoielile, nu poate să ne vorbească din cauza lipsei conceptelor necesare - ca fără cuvinte și pe jumătate mut. Obmutesc, bestia!
Unitatea este sinonimă cu spiritul (cel puțin
- pentru cei care reflectă asupra sensului cuvintelor pe care le folosesc). Unitatea individului este altceva decât spiritualitatea sa. Dimpotrivă, pluralitatea personalității, adică divizibilitatea ei (aceasta nu contrazice observația dată mai sus între paranteze), determinarea și certitudinea, nu este altceva decât corporalitatea sa.
Personalitatea nu este nici trup, nici spirit, dar
- o ființă spiritual-corporală. Nu este „parțial spiritual, ci parțial corporal”. Căci spiritul nu participă și nu poate fi parte. O astfel de înțelegere a personalității, care duce la formularea întrebării absurde a interacțiunii spiritului (sufletului) și a trupului, înlocuiește ceva numai corporal în locul personalității și este materialism ascuns.

Personalitatea este în întregime spirituală și în întregime corporală. Aceeași persoană care este spiritul este și trupul. Spiritul și corpul se deosebesc „în interiorul” personalității (adică, propriu-zis, nu sunt „diferiți”), iar personalitatea se află deasupra acestei distincții, punând-o și depășind-o. Spunem același lucru, deși cu mai puțină distincție, atunci când numim o persoană „spirit concret” sau „corp spiritual”. Sub „spiritul”, „spiritualitatea” și „sufletul” unei personalități, ele înseamnă adesea personalitatea însăși, deoarece aceasta este conștientă de sine și cunoaște, așa cum ar fi, din interior sau din ea însăși, adică personalitatea din ordinea conștiinței de sine. În mod firesc, aplic această înțelegere sau noțiune de personalitate nu numai „al meu”, ci și „altilor”. În mod similar, prin „corp”, „corporalitate” unei persoane, ele înțeleg

„personalitate în ordinea cunoașterii” sau, mai precis, „cunoaștere obiectivă”, i.e. în măsura în care cunoaştem personalitatea „din afară”: aşa cum ştim

*) Aici încă nu atingem diferența dintre „corp spiritual” și „corp spiritual”, care este legată de diferența dintre spirit și suflet (ψυχή) sau, conform sensului original al cuvântului, „viață”, și cu problema perfecțiunii. Inseparabilitatea spiritului și trupului are un sens absolut. Și aceasta duce la concluzii importante în domeniul angelologiei, concluzii care au fost deja conturate pe scurt într-o serie de lucrări ale mele. În acest sens, subliniez doar următoarele. - Dacă încercăm să ne imaginăm lumea îngerească ca fiind absolut spirituală sau doar spirituală, ne gândim inevitabil la ea fără nicio legătură cu lumea corporalo-spirituală. În acest caz, lumea angelica devine absolut de neînțeles, își pierde orice certitudine și posibilitatea de a fi. Pur și simplu nu poate exista, ca să nu mai vorbim de faptul că Dumnezeu a creat o lume, deoarece în actul Său creator El nu a încetat să fie una. Cu o astfel de înțelegere a lumii, trebuie fie, împreună cu Toma de Aquino, să recunoască pentru îngeri doar o existență generică, negând individul-personal, fie, mai consistent, să nege complet lumea angelica. Sfinții Părinți au atribuit îngerilor o particularitate fizică subtilă, numindu-i spiritual doar „quoad nos”, „προς ήρ.ας”. Lumea îngerească nu este „corporală” și „fără corp”, ci „invizibilă”, („αόρατα”; cf. Simbolul Credinței).

externă, „bătută nouă și, în special, lumii materiale. „Din exterior” cunoaștem nu doar personalitățile altora, ci și ale noastre, când, de exemplu, ne vedem, simțim, simțim corpul, ne „imaginăm” gâtul, creierul, interiorul nostru. Cu toate acestea, trebuie amintit că în ordinea conștiinței de sine recunoaștem în personalitatea noastră corpul ei (evident - în sensul explicat mai sus) și opoziția reciprocă a spiritului și a corpului, deoarece în ordinea cunoașterii recunoaștem nu. numai corporalitatea, dar și spiritualitatea personalității noastre (deși – unitatea trupului ei), iarăși – „spiritualitate” și „corporalitate” în primul sens.

O analiză a ambelor utilizări ale cuvintelor ar trebui să conducă la o teorie definită a ființei personale, care le stă la baza și le împacă, dar care nu este locul de dezvoltat aici și, mai ales, la distrugerea prejudecății carteziene, adică a concepției. a persoanei individuale ca singura realitate și recunoașterea personalității, conștiința personală de sine ca ceva o dată pentru totdeauna determinat și neschimbabil în „volumul” său. Dar a doua utilizare explică de ce nimeni nu este surprins de contradicția internă sau de tautologie în expresii precum „multe spirite”, „unitate corporală”, „unitate spirituală”, „pluralitate corporală”.]

Ca corporală, personalitatea este definită și „are o limită”, „limită”. Ca trupesc, opa este un dat, o necesitate. În corporalitatea ca atare, adică luată abstract: în măsura în care trupul nu este „spiritualizat” și nu este spiritual, nu există libertate. Dar ca persoană spirituală, el nu cunoaște definiție, contur și limită. Ca spirit, o persoană nu este un dat și nu o necesitate, ci libertate. Spiritul este sinonim nu numai cu unitatea, ci și cu libertatea. Unitate și libertate într-un sens

trebuie să se potrivească cu. Într-adevăr, ceea ce este necesar este obligatoriu și determinat și în cele din urmă determinat din exterior și de o forță externă. Dar atunci necesarul nu este unic. Dar nefiind singurul, adică și „înăuntrul său” referindu-se la celălalt, nici nu poate fi o unitate.
Totuși, aici sunt necesare rezerve, mai ales dacă cititorul priceput observă că spiritul din discuția noastră nu era un concept abstract. De fapt, vorbeam nu atât despre spirit, cât despre personalitatea spiritual-corp. La urma urmei, numind o persoană spirit și libertate, o definim deja, adică negăm tocmai ceea ce vrem să afirmăm despre ea, și anume spiritualitatea și libertatea. Prin urmare, nu mai vorbim despre personalitate ca libertate, unitate și spirit, ci despre personalitate ca o necesitate dată, multitudine și corp. Deja asemănăm unitatea cu mulțimea, libertatea cu necesitatea, spiritul cu trupul. În cel mai bun caz, și cu cea mai mare discreție, nu putem vorbi decât despre unitate, libertate și spirit așa cum apar pentru mulțime, necesitate și trup, în mulțime, necesitate și trup. Prin urmare, trebuie spus: omul este categoric și categoric una, liberă și spirituală („cu siguranță” și „cu siguranță” – adică în raport cu multitudinea, necesitatea și corporalitatea proprie și, deci, relativ) pentru că este plural, necesar și firesc. Cu toate acestea, unitate-libertate-spiritualitate este ontic primară decât pluralitatea necesitate-corporalitate. Prin urmare: personalitatea este multiplă, necesară și corporală pentru că este una, liberă și spirituală. Unitate-libertate-spiritualitate este începutul și sfârșitul ei: pluralitatea-necesitatea-corporalitatea este mijlocul ei. De ce „mijloc”? – Da, pentru că în certitudine

unitate, libertate și spiritualitate, ele apar ca cele mai înalte, ca început și depășire a mulțimii, a necesității și a corporalității. La mijloc este rușinea.
Așa că știm existența unității, a libertății și a spiritualității. Dar ele nu sunt unitatea definită, libertatea și spiritualitatea pe care le identificăm în grabă cu ele și despre care se poartă dispute atât de acerbe. Sunt indefinibili; iar cuvintele „unitate”, „libertate”, „spiritualitate” doar le desemnează, le semnifică, doar le indică, dar nu le exprimă. Nu degeaba puțini oameni explică în mod satisfăcător: cum poate acesta și spiritual să fie liber, din moment ce liberul nu are nimic și unde să se manifeste și să se realizeze? Sub forma unei reguli generale, cel care nu este liber vorbește despre libertate și vorbește, de fapt, despre libertatea sa specifică, adică nu despre libertate, ci despre necesitate. De aici reiese toată nenorocirea idealului democratic de libertate și, într-adevăr, a oricărei „dezvoltări a locului” democratice.
O personalitate spiritual-corporală este posibilă numai dacă este și pace și mișcare în același timp. Personalitatea este una, pentru că este „prima” una, „mai târziu” este multiplă, iar „în final” sau „din nou” este din nou una. Dar este cu adevărat una numai cu condiția să posede aceste „întâi”, „atunci” și „în final” sau „din nou” toate deodată. Și asta înseamnă că personalitatea este atottemporală și că, în consecință, este și nu este, sau este mai înaltă decât ființa și neființa, deloc fiind doar devenirea-moarte leneșă. Numai așa se poate înțelege într-o oarecare măsură că individul este atât liber, cât și necesar, și liber în cea mai mare parte. - Personalitatea se „așează” imediat și liber (auto-apariție, ca dat și ca multiplicitate-necesitate-corporalitate) și este această dăruire,

această multiplicitate-necesitate-corporalitate o depășește și a depășit-o. Personalitatea deodată: și de două ori (la început și la sfârșit) este liberă și necesară, căci ea se mișcă singură, ca și mișcarea odihnei sale și a restului mișcării sale.
Conceptul de libertate este indisolubil legat de conceptul de personalitate. Libertatea este corelată cu necesitatea, dar își dezvăluie primatul optic, ca mișcare de sine și însăși depășirea personalității. A afirma că o persoană este una în auto-disjuncția sa și în ciuda auto-disjuncției sale înseamnă a recunoaște că o persoană posedă (cu) cunoștințe, adică este separată și reunește sau - moare și este înviată. Desigur, natura și sensul ontologic al cunoașterii se dezvăluie în (co)cunoașterea de sine. Totuși, pentru a clarifica această ultimă întrebare, este necesar să depășim unele atitudini obișnuite și să investighem mai întâi ce este „alteritatea” și care este relația ei cu personalitatea. Dar dacă o persoană nu este doar o personalitate individuală, dacă un individ este un moment al unei personalități superioare, pe care eu îl numesc simfonic, iar conștiința de sine personală este o „cantitate variabilă” (adică acum individual, acum social, acum simfonic), apoi sensul alterității. Alteritatea nu este o altă ființă (anderes Sein), ceea ce este imposibil, ca „contradictio in adjecto”, ci este aceeași ființă a unei personalități simfonice, care se realizează și într-o personalitate individuală dată. În raport cu această personalitate, alteritatea este un alt mod de a fi (Anderssein, τ(»οπο5 ύπάρξεως) al unei personalități simfonice.
Nu cu mult timp în urmă, psihologii au început să vorbească despre „despărțiri” (mai bine și mai precis: despre despărțiri) de personalitate, deși fenomenele de „posedare”, „posedare” și „dublare” sunt cunoscute de mult timp, nu. pentru a menționa „reînvieri” religioase

„renaștere”, „conversie”. Sub „separarea” unei personalități, trebuie să înțelegem o astfel de stare a acesteia atunci când, în esență, rămânând una, ea apare ca mai multe personalități diferite, totuși, nu doar „opuse”, ci parcă „incluse” una în alta („sinele superior” știe despre „inferior”, dar nu invers) și este conectat cu același corp organic. Cu toate acestea, există (Jane) și o anumită separare corporală (schimbarea calității și volumului senzațiilor). În orice caz, unitatea particulară a mulțimii formate în personalitate poate fi numită „pseudo-personalități”, „rudimente ale personalităților”, dar nu devin personalități complet independente. Prin urmare, vorbim despre „dezunire”, „despărțire” de personalitate și nu despre multe personalități.
Separarea dureroasă a personalității printr-o serie de tranziții evazive este legată de starea ei „normală”. Fără să atingem deja cazurile de „inspirație”, „extaz”, luptă morală, subliniem că limbajul a notat de mult acest lucru, indiferent de orice fapte „patologice”. Spunem: „și-a arătat bestial” sau: „fața ticăloasă”, „... chip îngeresc”, sau: „... chipul fiarei”, „este cu două fețe”, „se caracterizează prin duplicitate”, „... duplicitate”, „aceasta este cea mai bună parte a sinelui său, cea mai bună personalitate” etc. Astfel, o persoană este înțeleasă ca o pluralitate a „speciilor”, „fețelor”, „imaginilor” sau „aspecte”, dintre care fiecare este o poliunitate privată, exprimând aceeași personalitate. Personalitatea este „multe-aspect”, „cu mai multe laturi”, „diversă”, „multe-aspecte”. Și dacă mai devreme am stabilit că nu există personalitate în afara momentelor ei,

acum trebuie să spunem: nu există personalitate în afara aspectelor sale, ci este multi-unitatea lor. Acest lucru este de înțeles. - Întrucât personalitatea este fiecare moment al său, iar momentul ei este el însuși, momentul ar trebui să fie mai mult

sau mai puțin să fie dezvăluit ca mai multe-unitate, i.e. ca aspect al personalității. Altfel, ar fi necesar să vorbim nu despre „momentele” personalității, ci despre „elementele” acesteia, ceea ce echivalează cu identificarea acesteia cu un cadavru. Din aceasta nu rezultă însă că fiecare moment își atinge deplina dezvoltare și că nu există temeiuri bune pentru a face distincția între momentele de aspect și momentele simple. Aceste temeiuri sunt reduse la imperfecțiunea individului.
Cea mai superficială observație ne convinge de sensibilitatea limbajului nostru. - Una și aceeași persoană este foarte „diferită”, ca un „politician”, „scriitor” și „familie”. Toate acestea sunt aspecte diferite și multi-momentare ale acesteia. Este ușor, mai departe, să vedem semnificația limitativă și sărăcitoare a personalității aspectului ei, precum și a realiza sarcina inamovibilă a personalității, care constă în „armonizarea” și unirea prin ea a propriilor aspecte. Nu degeaba orice persoană normală ar trebui să fie revoltată de cuvintele lui Alexandru al II-lea, cu care a început Revoluția Rusă: „Ca om, îl iert, dar - ca suveran, nu pot ierta”, adică - pe scurt și clar: - „atârnă”.
Dintre termenii de mai sus, „aspect”, „multi-aspect”, „multi-aspect--ness” este de preferat. „Vizualizare”, așa cum sa menționat deja, cel mai probabil denotă ceva care a apărut, dar este posibil să nu mai apară și - care poate fi cauzat doar de atitudinea persoanei față de lumea exterioară și nu de ea însăși. Dimpotrivă, în cuvântul „aspect” stă un indiciu a ceva mai persistent, manifestat nu o dată, esenţial personal. „Imaginea” înclină spre gândirea nu a personalității în sine, ci a celeilalte ființe reflectate de ea – spre gândul personalității, întrucât reproduce cealaltă ființă în sine, chiar dacă este multifațetă. Vorbim despre personal

sti, ca despre „chipul lui Dumnezeu”. Aspectul personalității este personalitatea însăși.
Cuvântul „față” merită o atenție deosebită. „Lik”, desigur, este cel mai apropiat de „aspect”. Dar adesea cuvântul „față” denotă un aspect al personalității, luat într-un sens general, generic și „contopindu-l” în unitate cu alte ființe. Așa se spune: „fața unui om”, „fața unui înger”, „fața rea”, „fața unui animal”. Pe de altă parte, cu cuvântul „față” (datorită contaminării rădăcinii slave cu cea gotică), sensul de „cor” („fețe de îngeri”, „fețe ale drepților”, „pietre funerare urlă acolo”. ”) este combinată. Atât primul cât și al doilea sunt foarte importante pentru înțelegerea personalității ca pluralitate de unitate și ca individualizare în sine a unei personalități simfonice, din care este un moment. Dar acest lucru poate duce, desigur, la o serie de ambiguități și neînțelegeri.
În cele din urmă, cu cuvântul „față” se îmbină ideea unei persoane perfecte, a adevăratului și a „autenticului”. Chipul unui sfânt este personalitatea sa perfectă și esențială, exprimată doar aproximativ și simbolic prin imagini, descrieri, caracteristici. Acest chip (cf. - „original”) „strălucește” prin imaginea-icoană, viață și personalitatea cea mai empirică. Dar, din moment ce există perfect și autentic, există și imperfect și neautentic. Fața i se opune „mască” (greacă πρισηπεΐον,

lat. persona), ca o „persoană” înșelătoare, venită din afară, ca o „cană” sau „mască” nemișcată și moartă, urâtă care acoperă fața. Desigur, personalitatea este cunoscută și prin mască, nu numai în capacitatea unei personalități de a purta o mască, ci și în momentele de personalitate care „compun” o mască, și în raport cu alte ființe pe care le înșală cu o mască. . Dar este o mare nenorocire pentru metafizicianul occidental că

este necesar să se construiască o doctrină a personalității bazată pe conceptul de „hari” (persona, personne, personnalité, Person, Persônlichkeit). Nu este o coincidență, cred, că în rusă cuvântul „persoană” a fost combinat cu semnificația unei poziții pur exterioare a unei persoane și, parțial, cu semnificația importanței „umflate”, nejustificată în interior, adică înșelăciune.
Așadar, este necesar să se facă distincția între autentic și neautentic, adevărat și fals-fals, adică personalitatea și masca, precum și: perfectul și imperfectul, adică chipul și personalitatea .
În legătură cu conceptul de chip, trecem la relația unei persoane cu Dumnezeu și la terminologia teologică, în primul rând, la CONCEPTUL de „ipostas” (ύποστασις; în latină persona, strict corespunzând în greacă, nu la πρόσωπον SAU la o persoană, dar la ωπείων SAU la masca). Spre deosebire de OT „usii” (ουσία OT είναι - a fi, ON lat.
- essentia din esse, dar nu în sensul ultim de „esență”, ca esență, ființă și substanță, ci mai degrabă deja în sensul de „existentia”, „existență”) sau - ființă, ființă, existență, ipostas este o ființă și - o anumită ființă (de fapt - suport, sprijin, bază, „miez”, „interior” esență, în latină substantia, subsistentia). Ipostază
- esența ființei individuale și a ființei individuale în sine, prin existența sa sau fiind legată de alte ipostaze într-o singură ființă, într-un singur efort. Ipostasul este un mod necesar de existență (τρόπος ύπόρξεως) al usii, astfel încât să nu existe usii non-ipostatic (ανυπόστατος), DEȘI poate exista o usiya a unei ipostaze străine (ένυπόστασις). Căci în existent (usii) există o esență (ipostas), iar esența există cu siguranță.
Ipostaza este persoana adevărată. Dar ea este o Persoană a lui Dumnezeu. Și dacă numim calm Persoanelor lui Dumnezeu Personalități și chiar Persoane ale lui Dumnezeu, ne simțim inconfortabil când încep să numească ipostas un om sau o persoană creată. Сь

aceasta, fără îndoială, este legată de faptul că în Dumnezeu-Omul există două naturi, sau două în ci și (și deci două voințe și două energii), dar o singură persoană - Ipostasul Logosului, care, de Desigur, nu este ceva al treilea între Dumnezeu și om, dar există Dumnezeu însuși.
Aceasta înseamnă că Hristos este personal în umanitatea Sa doar pentru că umanitatea Sa este în Ipostasul lui Dumnezeu (ενυτκστασις), participă la Ipostasul lui Dumnezeu (ρ^εξκ), posedă Ipostasul lui Dumnezeu, Dumnezeu, ca însuși. Dar, întrucât Dumnezeu-omul este un om desăvârșit, este imposibil să admitem că în El nu a fost ceva inerent omului și în orice om a existat ceva dincolo de ceea ce este inerent în El. Prin urmare, strict vorbind, nu există și nu poate exista o personalitate umană sau creată; dacă vorbim de o persoană creată, ea este doar folosită greșit: ca despre Ipostasul lui Dumnezeu, în măsura în care creația participă și o posedă. Ca făptură, omul nu este o

persoană, ci este un fel de substrat impersonal, asemănător lui Dumnezeu prin nedeterminarea și neînțelesul și complet auto-mișcător. Deci în Dumnezeu găsim unitate, mai înaltă decât personalitatea individuală, căci Dumnezeu este tri-ipostatic, și unitate personală, pentru că ipostazele nu sunt în afara puterii lui Dumnezeu și nu i se opun, iar Dumnezeu este un Dumnezeu personal. Aceasta elimină în cele din urmă, ca amăgire, recunoașterea unei personalități individuale ca singura ființă concret-personală, adică orice individualism este negat, în locul căruia se afirmă realitatea unei ființe simfo-personale și, prin urmare, „structura" personalitatea individuală însăși, ca poliunitate .
Personalitatea umană în esența sa este părtașă la Ipostasul lui Dumnezeu în substratul de neînțeles, epuizant, creat sau posedat.

om numele lui Dumnezeu. Și însuși sensul existenței umane și create este revelat ca „personificarea" sau „îndumnezeirea" (θζοσις)*).
În mod firesc, o persoană atinge cea mai mare îndumnezeire sau existență personală în perfecțiunea sa. De aceea tocmai chipul unei persoane este cel mai aproape de Dumnezeu, iar chipul este cel mai îndepărtat de Dumnezeu. Fața omului este „chipul lui Dumnezeu" în om. Dar asta nu neagă deloc personalitatea desăvârșitoare, căreia i se prezintă chipul ca scop, idealul ei și îngerul ei păzitor. Căci nu există chip fără personalitate; și nu este nevoie să ne gândim la perfecțiune ca la o simplă negație a imperfecțiunii, dar ne putem gândi și la ea ca la depășirea și completarea imperfecțiunii. Atunci perfecțiunea conține într-un fel depășirea și depășirea ei
*) O problemă foarte importantă este legată de recunoașterea ipostasului lui Dumnezeu ca singura persoană adevărată. – Poate fi considerată Personalitatea lui Dumnezeu un Spirit „pur"? Dacă sub corp și corporalitate, așa cum se face nu fără motiv și chiar cu greu îndepărtat din gândire, să înțelegem creaturalitatea, atunci, desigur, este imposibil. Dar dacă prin trup și corporalitate înțelegem multiplicitatea acestei unități relativ la unitate și, în plus, multiplicitatea nu este aceeași cu a noastră, adică nu imperfectă, ci adusă la capăt și nu numai existentă, ci și biruită, Personalitatea unică a Logosului, fără îndoială spiritual-corporeală. Logosul poate fi numit chiar „Trupul lui Dumnezeu" perfect și spiritual, născut, murind și înviat, adică viu și inerent Tatălui. Vorbim aici despre Logos, și nu despre cele două Ipostasuri înzestrate, pentru că începutul auto-descoperirii Divinității este în nașterea Fiului din Tatăl și pentru că prin Fiul și în Fiul întregul Trinitar. Divinitatea se dezvăluie pe Sine.
Concluzia noastră neobișnuită și, din punctul de vedere al terminologiei teologice tradiționale, îndrăzneață este foarte fructuoasă în consecințele sale. Datorită lui, se înțelege de ce Dumnezeu Tatăl creează lumea spiritual-corporeală prin Fiul și de ce Fiul se întrupează, acceptând trupul ca făptură și imperfecțiune. Pe de altă parte, devine evident că trupul nu poate fi ceva de prisos, nu numai în procesul mântuirii, ci și inutil în mântuire. În acest fel, toate trucurile monofizitismului sunt în cele din urmă luate deoparte, chiar și acel tip foarte subtil, care este ascuns în nstoriapismul care îl neagă. Și după aceea nu mai putem vorbi despre nemurirea spiritului, ci suntem obligați să afirmăm adevărul creștin despre învierea și viața veșnică prin moartea în moartea lui Hristos a vieții întregii persoane,

adică a unei persoană ca ființă spiritual-corpică „personificată” sau „zeificată” .

sunt imperfecțiunea. Atunci nu se desparte de imperfecțiune, deși imperfecțiunea este separată de ea și o cunoaște doar ca idealul său, ființa sa ideală. Realitatea acestei ființe ideale, corelativă cu imperfectul și, la fel ca ea, care nu coincide cu perfecțiunea, este realitatea lumii angelice.
L. P. Karsavin.

MISTERUL LUI RAINER MARIA RILKE
Poetul german Rainer Maria Rilke, decedat recent, a fost unul dintre acele mai rare genii care, crescând din timpul lor, stau, parcă, în afara timpului, direct înrădăcinate în adâncurile supratemporale ale spiritului. Că în vremea noastră de forfotă febrilă, într-o epocă în care totul este dat unui moment trecător, și toate elementele vieții moderne - ceea ce Rilke numea „teribila orgie a orașelor” - devastează tot mai mult sufletul, - ar putea trăi. un mare poet, a cărui viață întreagă este sfințită tăcerea singurătății, a cărei întreagă ființă este cufundată în veșnicie și saturată de comuniune cu Dumnezeu - acest fapt dă o conștiință mângâietoare a ineradicabilității ființei spirituale, chipul lui Dumnezeu în om, glasul lui Dumnezeu în adâncul spiritului omenesc. Acest contemporan al nostru a fost un frate de spirit cu Meister Eckhart și Angel Silesius, unul dintre cei mai mari exponenți ai spiritului mistic germanic primordial.
Nu este sarcina noastră să facem o evaluare generală a operei poetice a lui Rilke. Ne mărginim aici doar la o singură indicație, care este importantă pentru o orientare prealabilă și o delimitare mai precisă a acelui material poetic pe care îl avem în vedere atunci când evaluăm conținutul religios al poeziei lui Rilke. Opera lui Rilke este destul de clar împărțită în două straturi diferite, care pot fi denumite poezie.

poezie obiectiv descriptivă şi lirică. Rilke și-a dedicat o parte semnificativă a operei sale unei descrieri artistice obiective a lumii obiective - fie că este vorba despre natură, arhitectură sau imaginea legendelor, istoriei și vieții moderne. Particularitatea modului său poetic constă în faptul că descrierea nu se limitează niciodată la realitatea exterioară, exterioară a obiectelor, ci încearcă întotdeauna să transmită o impresie care exprimă spiritul interior al lucrurilor. Cu alte cuvinte, poezia sa descriptivă este întotdeauna simbolică. Pentru Rilke, imaginile sunt, parcă, expresii faciale, gesturi ale obiectelor (expresia lui preferată), în care viața lor interioară ne vorbește. Cu toată semnificația acestei laturi a operei lui Rilke, în ea se realizează doar un fel de îndemânare artistică obiectivă și deci impersonală și aici personalitatea vie a poetului însuși se retrage în fața sarcinilor obiective ale prototipului artei sale. În această poezie „simbolică”, Rilke este în primul rând un mare maestru al cuvintelor, un învățător iscoditor și inventator al secretelor lumii obiective, recunoscute prin fețele lucrurilor. Adevărat, această latură a creativității este legată de ființa interioară a lui Rilke: această legătură se dezvăluie tocmai în faptul că atenția sa artistică este îndreptată spre adâncurile misterioase ale lumii obiective, spre

metafizică, și nu către empirismul lumii exterioare, că el este sensibil la vocea lucrurilor, inaudibil pentru empiric, în melodia „cântului” lor. ("Die Dinge singen, hor'ich so gern", spune el). Dar, cu toate acestea, cunoașterea obiectivă este pe primul loc aici, poetul încearcă să fie o oglindă pură a lucrurilor: propriul său suflet și, prin urmare, ultima, adâncimea absolută a vieții rămâne în afara sferei de a fi descris aici, nu se încadrează în acest lucru. poezia, care ar putea fi definită, ca metafizica artistică

lumea obiectelor. Și numai pe culmile cele mai înalte ale acestei poezii simbolico-descriptive, din care Duaneser Elegien este un exemplu), metafizica lumii obiective atinge asemenea adâncimi în care viața lumii și viața spiritului se contopesc într-una singură, și unde descrierea se referă la natura cea mai interioară a obiectului, nu mai înstrăinată de spiritul uman, ci acea atmosferă divină vie în care este cufundată toată ființa și în care se termină diferența dintre viața interioară a subiectului și realitatea obiectivă a obiectului. . Aici simbolismul obiectiv descriptiv se contopește cu versurile, iar sufletul viu al poetului însuși tremură și cântă în această revelație mistică atotcuprinzătoare a ființei.

Pentru a dezvălui conținutul religios al poeziei lui Rilke, esența religioasă a propriului spirit, trebuie așadar să folosim predominant versurile sale (inclusiv genul de creativitate tocmai menționat, greu de definit, în care, în orice caz, lirica participă). Dacă poezia obiectiv descriptivă a lui Rilke este simbolică, atunci versurile sale sunt mistice. Sentimentul înrădăcinării propriului suflet în etern și absolut, al hranei sale interne de către forțele divine de altă lume, al legăturii inseparabil de intime a „eu” cu Dumnezeu cu Dumnezeu domină atât de mult în versurile lui Rilke, încât revărsările lirice ale poetului coincid cu dezvăluirea. ale conștiinței sale religioase, cântecele sale sunt întotdeauna rugăciuni sau și mărturisiri stări mistice ale spiritului, în care se dăruiește revelația divină. Când te familiarizezi cu versurile lui Rilke, simți deosebit de clar că conștiința poetică în esența sa finală, în completarea ei, coincide cu cea religioasă, că ambele sunt de fapt una și aceeași, că marele cântec adevărat vrea să fie o rugăciune. imn și numai în el își găsește sub -

implementare liniară. Rilke însuși a definit această esență a liricii (în poemul-creare introductivă la ciclul „Friìhe Gedichte”). Dacă versurile trebuie să exprime viața interioară a omului, atunci care este însăși esența vieții? In langoarea si dorinta. Dar a lâncezi înseamnă „a trăi în frământare și a ști că nu ai patrie la timp”, iar a dori înseamnă „a purta conversații secrete cu veșnicia”. „Și aceasta este viața; și din ea crește ceasul cel mai singuratic, care, cu un alt zâmbet, străin de alte ore, se întâlnește în tăcere cu eternitatea. Dacă aceasta este întreaga lirica a lui Rilke în general, dacă este aproape imposibil să găsești poezii lirice în sensul obișnuit al cuvântului, ca revărsări poetice de stări mentale pur subiective, iar toate versurile lui sunt cel puțin învăluite în misticism, un sentiment de atingere. adâncurile divine, atunci această lirică cunoaște suișuri și coborâșuri cu totul deosebite în care devine deschis și conștient întreaga expresie a conștiinței religioase. De două ori în viața sa, Rilke a atins aceste vârfuri post-pure ale inspirației religioase și poetice: în tinerețe, în rugăciunea uimitoare „Stundenbuch”, această

carte de psalmi moderni - și la sfârșitul vieții, minți mai religioase „Yu” (k care se alătură și j menționat mai sus „elegia Duino”). În ambele creații, care din punct de vedere pur poetic sunt cele mai înalte realizări ale creativității artistice a lui Rilke, sunt exprimate două etape diferite ale „conștiinței lui Dumnezeu”. După „Heruvimii rătăcitor” al Îngerului Silesius, literatura mondială abia dacă știe ceva asemănător acestui motiv-verică mistică, care, suntem siguri, își va păstra semnificația de durată chiar și pentru acel viitor,

pentru care ficțiunea obișnuită a timpului nostru se va retrage în tărâmul istoriei.
Următorul eseu se bazează în primul rând pe aceste două „cuvinte de rugăciune” ale lui Rilke, ca pe cele mai înalte și mai semnificative realizări ale versurilor sale religioase, și încearcă să sublinieze principalul lor conținut religios în concepte filosofice abstracte.
eu.
Dar înainte de a vorbi despre conținutul conștiinței religioase a lui Rilke, în cele două etape diferite ale sale, este necesar să remarcăm caracterul ei general. Cel mai uimitor lucru - atât pozitiv cât și negativ la fel de semnificativ - în această conștiință religioasă este că nu este condiționată și nu este legată de nicio tradiție religioasă. Rilke s-a născut într-o familie catolică, dar în mod evident nu a avut impresii religioase puternice din copilărie care să-și definească propria conștiință a lui Dumnezeu. Conștiința istorică bisericească-creștină, în toate formele ei confesionale, îi este cu totul străină. În acest sens, el este fiul unei epoci a necredinței. În poezia sa, el atinge adesea subiectele tradiției bisericești creștine, dar pe plan intern-religios, aceste subiecte îi sunt complet străine (cu câteva excepții, pe care le vom atinge mai jos). Frumosul ciclu „Viața Mariei” aparține tocmai acelui gen de poezie descriptivă, în care Rilke este doar un maestru artist, obișnuindu-se poetic cu material spiritual străin de nevoile sale religioase personale și modelându-l artistic, și nu o persoană credincioasă. Aceste versete au la fel de puțin conținut propriu, personal, religios, ca multe altele.

poezii pe teme ale tradiției religioase a omenirii – fie că este vorba despre viețile sfinților, imaginile Vechiului Testament sau miturile antice. Adevărat, Rilke a avut și o relație personală cu imaginea Maicii Domnului. Rilke însuși este un suflet feminin, temele copilăriei și maternității îi sunt intim apropiate și chiar a considerat că vocația unui poet să fie o voce care dezvăluie elementul tăcut al feminității în sine. Alături de ciclul „Cântecele fetelor” are (în cartea „Frühe Gedichte” un ciclu de „Rugăciunile fetelor către Maria” din punct de vedere liric frumos și emoționant”. Dar această relație cu chipul Maicii Domnului este încă doar indirect, și în orice caz nu este o credință religioasă autentică.Dar cel mai caracteristic în renunțarea sa la tradiția creștină este atitudinea sa față de imaginea lui Hristos.Dacă în adaptările poetice ale altor motive ale religiilor istorice, străine lui, el știe cum să te obișnuiești măcar artistic cu ele și să le găsești tonuri simpatice, atunci imaginea lui Hristos păstrată în tradiția bisericească îi este atât de străină încât nu se încadrează deloc în opera sa poetică. -zece") Descrie noaptea în Grădina Ghetsimani și este caracteristic faptul că tema sa este

disperarea părăsirii perfecte de Dumnezeu și că se dezvoltă în polemica directă cu povestea Evangheliei. Poetul folosește imaginea lui Hristos în acest poem uimitor, unic, în toate versurile sale religioase, pentru a transmite, evident familiarizată din experiență, disperarea supremă a unui suflet orb din punct de vedere religios, fără credință. În gura lui Hristos, în loc să te rogi pentru un pahar,

un strigăt de ultimă deznădejde este încorporat, iar poetul respinge posibilitatea ca un înger-mângâietor să apară celui care și-a pierdut credința. O impresie ciudată și deprimantă, tocmai datorită puterii sale artistice și veridicității subiective, este produsă de această poezie, în care imaginea Mântuitorului, care ar trebui să fie cea mai mare mângâiere, vindecarea definitivă a oricărei tristețe omenești, este folosită tocmai pentru a exprima singurătatea nemărginită, ireparabilă, ultima a sufletului omenesc viu.
Și în multe dintre celelalte poeme religioase-lirice ale sale, Rilke se împinge în mod deschis înapoi, se separă de tradiția bisericească, de trecutul religios. Poezia „Dumnezeu în Evul Mediu” descrie modul în care oamenii voiau să-L prindă și să-L blocheze pe Dumnezeu în cercul vieții lor de zi cu zi, cum greutatea catedralelor era o povară pe care o legau de El pentru a preveni ascensiunea Lui și cum ei înșiși a fugit de El cu frică când Op sa pus în mișcare. Adevărat, Rilke este conștient de afinitatea lui misterioasă cu un călugăr medieval („Am mulți frați în sutană...”) — iar prima parte din „Stun-denbuch” se numește „despre viața monahală” — dar el imediat, dar el opune conștiința sa personală a lui Dumnezeu cu ceea ce a fost revelat în credința lor. El spune că „o ramură din copac - Dumnezeu”, care a înflorit cândva în Italia, s-a ofilit prematur, fără să dea roade: el așteaptă înflorirea unei credințe noi, nevăzute până acum în Dumnezeu, adevărata ei vară care se coace într-o țară necunoscută, „unde ь toată lumea este singuratică, ca mine”, și prezice că atunci oamenii vor „va da clopotele”, care nu mai sunt necesare în cele mai liniștite zile care vor urma”. Și dacă în acele vremuri frumoase din trecut, Fecioara Maria a fost glorificată ca regina strălucitoare a lumii, atunci coloanele și bolțile care se prăbușeau și

ecourile nenumăratelor cântări au împovărat-o din nou, ochii i s-au îndreptat spre „rănile care vin”, din nou se plânge, iar îngerii nu o mângâie: „vai, încă n-a născut pe cel mai mare”. (Așa că Rilke ghicește pentru el însuși imaginea Maicii Domnului de către Botticelli). În alte locuri, Rilke spune în mod repetat într-o formă generală că chipul lui Dumnezeu pentru el este doar ziduri care îl despart de Dumnezeu.
De la această detașare și înstrăinare a lui Rilke de trecutul religios, de această conștiință a singurătății sale religioase complete, există doar două excepții remarcabile, două puncte în care Rilke își leagă propria conștiință religioasă, intim personală, cu cultura religioasă a trecutului. Una dintre ele este imaginea lui Francisc de Assisi, apostolul sărăciei și renunțării, cu un imn entuziast la care, în ceea ce privește „marea stea de seară a sărăciei”, își încheie „Stundenbuch” ca un puternic acord minor. O altă excepție, pentru noi, rușii, de interes deosebit, este impresia religioasă a unei biserici ortodoxe (în frumoasa ei descriere din poezia „Selten kommt die Sonne in Sobor”), la care poetul „contemplă cu înfior” adevăratul tron al Dumnezeu; iar singurul chip în care recunoaște direct adevărata prezență a lui

Dumnezeu este chipul unui cerșetor rus, „țăran cu barbă.” cu băutură — rămășițe-
*) Atitudinea lui Rilke față de Rusia și slavi în general - s-a născut în Republica Cehă, în poeziile sale de tinerețe transmite impresiile patriei sale slave, iar mai târziu a trăit în Rusia, s-a familiarizat în interior cu cultura sa spirituală și adesea comemorează imaginea al Rusiei.Acesta este un subiect deosebit, extrem de interesant, care, totuși, nu se poate încadra în eseul propus.

Întreaga afirmație este valabilă că conștiința religioasă a lui Rilke a fost divorțată de creștinismul istoric și nu și-a putut găsi hrana spirituală pentru ea însăși.
După depozitul naturii sale spirituale și, evident, și după condițiile educației sale spirituale, Rilke este cel mai strict individualist. Nu numai că se recunoaște singur, „desprins de toată lumea și respins de orice mulțime”, nu doar că se străduiește spre singurătate, ci o consideră și vocația sa, datoria sa religioasă. Căci principalul lucru pe care îl caută este imediata perfectă a experienței religioase, percepția intim-personală a Divinului. El este acut conștient de noutatea experienței sale religioase și, prin urmare, experimentează orice legătură cu tradiția ca o constrângere, ca o îndoire forțată a spiritului său religios. „Nicăieri nu vreau să fiu îndoit, căci ceea ce este îndoit este „înșelător” („denn dort bin ich gelogen, wo ich gebogen bin”). Într-una dintre cele mai frumoase poezii ale lui Stundenbuch, el cântă despre această imediată liberă a conștiinței sale religioase: „Cred în tot ceea ce nu s-a spus niciodată, vreau să-mi eliberez sentimentele sfinte. Ceea ce nimeni nu a îndrăznit încă să-l dorească va deveni într-o zi involuntar pentru mine. Dacă acest lucru este îndrăzneț, atunci, Doamne, iartă-mă. Vreau să spun doar prin asta: cea mai bună putere a mea ar trebui să fie un impuls involuntar, fără furie și ezitare; pentru că copiii te iubesc atât de mult. Vreau, ca cursul unui râu, să vărs în marea deschisă cu brațul larg și, cu această apropiere tot mai mare de Tine, să Te mărturisesc, să Te vestesc, ca nimeni înainte . Și dacă aceasta este mândrie, atunci lasă-mă să fiu mândru, pentru rugăciunea mea, care stă atât de aspru și de singură înaintea frunții tale înnorate.
Și trebuie spus că aceasta este îndrăzneala lui Rilke

destul de justificat. Dacă absența, negarea conștientă și respingerea legăturii cu tradiția, cu experiența conciliară a omenirii în viața spirituală în general, și în viața religioasă în special, duce naturi mediocre la mizerie spirituală sau originalitate deliberată fără rod, atunci pentru naturile cu adevărat strălucitoare acest zbor. din exterior conexiunile Schnee sunt doar o dovadă a necesității, prin autoaprofundare și autodescoperire liberă, de a găsi o conexiune interioară cu principiile generale și atot-umane. În ultimele profunzimi ale personalității sale, un geniu, în exterior singuratic și depărtat, este ferm înrădăcinat în general și tocmai atunci când se dezvăluie liber, fără să-i pese să-și coordoneze experiența cu cea a altcuiva, descoperă acel sens profund al ființă, care are o semnificație universală și, prin urmare, experiența sa coincide cu marea experiență conciliară a omenirii. Rilke însuși este adesea conștient de acest lucru și spune: „Auzim adesea despre timp, dar creăm ceva etern și străvechi”. ("Stundenbuch"). Acest motiv sună deosebit de

puternic în ultima sa creație, cea mai perfectă și înțeleaptă din punct de vedere religios, în „Sonetele lui Orfeu”. „Tot ceea ce este grăbit, va trece repede; numai neschimbatul ne sfințește.” Și într-un alt loc: „Lasă lumea să se schimbe repede, ca contururile norilor, dar totul terminat cade în mâinile celor vechi.” Înțelege, de asemenea, sensul catolicității adevărate, interioare și o exprimă cu deplină acuratețe filozofică: „Revelația se dă numai celor singuri, se dă mai mult pentru mulți singuri decât pentru unul îngust. Fiecăruia îi apare un alt Dumnezeu, până când toți în lacrimi își dau seama că prin părerile lor infinit de îndepărtate, prin viziunile și negările lor, care se deosebesc doar prin manifestări, un Dumnezeu trece, ca un singur val. ("Stundenbuch").

Dar dacă aici libertatea individuală nu contrazice comunitatea, ci, dimpotrivă, duce la ea, atunci este adevărat opusul. Sensul atot-uman-etern atins aici este inseparabil unit cu noutatea, cu originalitatea unică a realizării spirituale. Un astfel de caracter este inerent în tot ceea ce este cu adevărat creator în viața spirituală și, în special, în domeniul religios, în fiecare revelație adevărată. Cel mai caracteristic și - în timpul nostru

Ceea ce   este uimitor sub forma conștiinței religioase a lui Rilke este că poartă pecetea revelației directe. Poetul ne spune doar ceea ce a trăit și a învățat din experiența personală. Dar tocmai în această experiență personală, cu o imediată perfectă și cu o claritate supremă, Dumnezeu i se dezvăluie. Rilke îl vede și îl simte pe Dumnezeu cu naivitatea unei conștiințe infantile, care pare să fi văzut pentru prima dată ceva ce nimeni altcineva nu l-a cunoscut înaintea lui, dar și cu siguranța imediată pe care o posedă o asemenea viziune. Pentru el, Dumnezeu nu este o idee, nu un concept pe care l-a învățat de la alții; Dumnezeu este pentru el o realitate evidentă, revelată de el însuși, o realitate pe care ar părea să o spună și altora cu aceeași convingere, chiar dacă nimeni înainte de el nu ar fi știut despre asta. În epoca noastră, când necredința pură domină în viața spirituală, orbirea religioasă sau credința, adoptată prin moștenire și doar într-o mică măsură susținută de experiența personală, aceasta este revelația credinței din revelația personală directă.

-     complet indiferent de conținutul său și de gradul de completitudine - impresia este izbitoare și de neuitat. Faptul că în vremea noastră a trăit un geniu care, din orice legătură conștientă cu tradiția religioasă, a experimentat dovezile de a fi

despre Dumnezeu și vorbea despre el ca pe o realitate în care întreaga sa ființă umană este înrădăcinată, ar trebui să aibă o semnificație educațională absolut excepțională pentru modernitate. Acest lucru îl face pe Rilke, așa cum ar fi, numitul mentor al credinței pentru omul modern. Dacă ultimul conținut al revelației este etern, așa cum Dumnezeu însuși este etern, atunci fiecare epocă istorică este caracterizată de o formă specială de revelație, adecvată structurii conștiinței sale. Cum face Vl. Solovyov

... multe lucruri sunt deja imposibile acum: Regii nu se mai uită la cer, Iar păstorii din pustie nu ascultă, Precum îngerii vorbesc despre Dumnezeu.

Revelația omului modern, cu alte cuvinte: ceea ce poate percepe cu ultimele dovezi ale revelației, are un alt caracter decât revelațiile disponibile epocilor anterioare. Pe aceasta se bazează persuasivitatea

religioasă cu totul specială a lui Rilke pentru conștiința modernă. Aici Dumnezeu ne este proclamat nu de vechiul profet și apostol al căror limbaj și concepte trebuie încă să le traducem și să interpretăm pentru noi înșine, dar și nu doar un interpret modern al experienței străine și străvechi, ci tocmai contemporanul nostru, în propriul limbaj, într-o formă care captează direct sufletul nostru, vorbindu-ne despre dovada veselă a Comuniunei Divine. Experiența sa religioasă să fie mai puțin bogată, concretă mai puțin tangibil întruchipată decât experiența vechilor învățători de credință aleși de Dumnezeu, chiar dacă în înfățișarea sa spirituală și morală empirică nu găsim trăsăturile care i-au marcat pe vechii profeți, sfinți, cu atât mai convingătoare pentru noi mărturisirea şi propovăduirea lui

la urma urmei, mărturisește că Dumnezeu este aproape de epoca noastră păcătoasă și necredincioasă și se poate deschide direct spiritului, nativ pentru noi în creștere și dispoziție.

II.

Dacă trecem acum de la o descriere a naturii conștiinței lui Rilke la o prezentare a conținutului ei - și, mai mult, în primul rând, modul în care este revelată în Stundenbuch - atunci tranziția naturală pentru noi va fi o indicație a acestui fapt. caracteristică a acesteia, care formează, parcă, o linie între aceste două subiecte. Ne referim la dovada de sine specifică pentru Rilke a existenței lui Dumnezeu. Se află în legătură cu caracterul mistic al experienței sale religioase. Rilke Îl vede pe Dumnezeu cel mai direct într-o participare directă, comună la viață, s-ar putea spune, într-o senzație organică. Îl simte cumva pe Dumnezeu în propriul sânge. Acest lucru este dovedit, de exemplu, de astfel de cuvinte: *)

Stinge-mi ochii - Te voi vedea, Inchide urechile - Te aud, Fara picioare nu ma satur sa merg la Tine, Fara gura pot striga catre Tine in rugaciune. Rupe-mi mâinile și cu inima te voi putea apuca ca cu o mână.

Lasă-mi inima să devină, creierul îmi va bate. Și dacă-mi arzi creierul cu foc, te voi purta în sângele meu.

*) Aici, ca și în alte locuri, noi, neputând să dăm o traducere poetică adevărată, încercăm să transmitem textul german în proză ritmată, după modelul originalului, pentru a oferi cititorului rus, cel puțin în un mod slab, de a simți acțiunea directă a poeziei lui Rilke.

Prin urmare, el nu numai că nu are nevoie, dar îi este străin și ostil tuturor dovezilor și dovezilor indirecte ale existenței lui Dumnezeu, ca neconcordante cu însuși conținutul realității care este revelată aici și cu adevărata ei relație cu spiritul nostru. „Toți cei ce Te caută Te vor ispiti”, spune el; „Nu vreau niciun tam-tam de dovezi de la tine... Nu face minuni pentru mine”. Despre atitudinea obișnuită a conștiinței umane față de existența lui Dumnezeu, ca față de unele ascunse din trecut, transcendentă pentru noi și deci îndoielnice, el spune: „Sunt zvonuri care bănuiesc existența Ta și îndoieli care Te întunecă. Oamenii inerți și visători nu au încredere în propria lor ardoare și vor ca munții să sângereze, căci altfel nu vor crede în Tine. Dar te înclini cu fața. Ai putea, ca semn al unei mari judecăți, să tai venele munților, dar nu îți pasă de neamuri. Nu vrei să te certați cu toată viclenia și nu cauți dragostea de lumina zilei... Nu-ți pasă de cei care pun întrebări... ”Îl învață pe tânărul frate

călugăr că mântuirea de ispitele trupești este în acel sentiment al lui Dumnezeu, care este „ca zvonurile pe străzile întunecate, care se repetă în sângele tău întunecat. Dumnezeu se descoperă mereu; numai atunci când o persoană nedemnă îl întreabă Op „se bucură de tăcerea lui”.
Prezența directă imanentă a lui Dumnezeu în sufletul uman sau înrădăcinarea directă a sufletelor în Dumnezeu, într-un cuvânt, apartenența inseparabilă și de neconceput, legătura interioară dintre om și Dumnezeu, în virtutea căreia adevăratul sentiment uman de viață și de bine. -ființa se află în ultima sa plenitudine și profunzime a sentimentelor lui Dumnezeu, adică sau viziunea lui Dumnezeu - aceasta este natura conștiinței lui Rilke a lui Dumnezeu într-o formulare filosofică abstractă. În exterior străin de literele dogmei creștine Bo-
bo

al umanității, Rilke își simte profund și direct sensul mistic cel mai interior; apartenența primordială a lui Dumnezeu și a omului, unitatea duală inseparabilă și necontopită a Dumnezeu-bărbăție. Acest sens se dezvăluie cel mai imediat în conștiința de neconceput a unei persoane fără legătură cu Dumnezeu, adică în conștiința celui înnăscut, dat pentru totdeauna, dovada de neconceput a existenței lui Dumnezeu pentru spiritul uman - în ceea ce mai târziu a fost filozofic. a formulat ca „dovadă ontologică” existența lui Dumnezeu: Dumnezeu este inimaginabil pentru spiritul uman, de îndată ce un obiect exterior și deci „accidental”, ca ceva ce poate fi, dar poate să nu fie; Este, dimpotrivă, baza irevocabilă-eternă a însăși conștiinței umane, a cărei negare este la fel și chiar mai de neconceput decât negarea de sine a spiritului uman; nu există un astfel de „eu” uman, care, nu numai în cuvinte (ca „nebunul” psalmistului), ci într-un mod cu adevărat semnificativ, să poată spune că „Nu există Dumnezeu”, căci aceasta ar însemna să spună: nu există nimic, prin urmare, nu există eu al meu, făcând această afirmație. Dar Rilke, urmând exemplul altor mistici cei mai profundi și liberi din punct de vedere spiritual (Îngerul Silesius), afirmă cu îndrăzneală relația opusă: nu numai că omul este de neconceput fără Dumnezeu, ci și „Dumnezeu este de neconceput fără om. Apartenența primordială a lui Dumnezeu și a omului este o legătură, parcă ar construi însuși conceptul de Dumnezeu. În acest sens, Rilke spune: „Nu vreau să știu unde ești Tu: spune-mi de pretutindeni... Mă duc la Tine peste tot și cu toată ființa mea: căci cine ai fost și cine ai fi, dacă am nu s-au înțeles unul pe altul”. Într-o doctrină îndrăzneață pentru obișnuită, dar și profund emoționantă în sensul ei de intimitate cu Dumnezeu, o versiune poetică a celebrului zical al lui Angel Si-

Lezija Rilke spune: „Ce se va întâmpla cu Tine, Doamne, dacă voi muri. Eu sunt cana ta... Băutura ta... Rochia ta și munca ta, fără mine Îți vei pierde sensul. Fără mine, nu ai o casă natală în care să fii întâmpinat cu cuvinte calde; Sunt o sandală moale, care va cădea apoi din piciorul Tău obosit... Privirea ta, pe care obrazul meu o acceptă ca pe un pat moale, mă va căuta îndelung și în cele din urmă se va culca pe pietre străine. Ce se va întâmpla cu tine, Doamne. Mi-e frică pentru tine!" Într-o altă poezie („Du, Nachbar Gott”), poetul își imaginează că Dumnezeu se odihnește singur lângă el în camera alăturată și are nevoie de îngrijirea lui. Și îl consolează pe Dumnezeu: „Eu

ascult tot timpul, doar dă-mi un semn; Sunt foarte aproape de Tine; doar un zid întâmplător, subțire, ne desparte; și, poate, la primul apel - al tău sau al meu - se va prăbuși în tăcere.
Această ascuțire paradoxală a sentimentului legăturii indisolubil de intime a personalității umane cu Dumnezeu dobândește în Rilke o altă expresie, la care vom reveni mai jos. Latura mai obișnuită și mai permanentă a acesteia este conștiința puterii, siguranței, puterii ființei umane în sânul lui Dumnezeu. Poetul se simte ca un copil care se trezește „după fiecare frică și în fiecare noapte cu siguranța calmă a unei noi întâlniri cu Dumnezeu. Dumnezeu este o „putere profundă" care crește în liniște sufletul uman și îi sfințește viața de zi cu zi. Dumnezeu ne îmbrățișează ca pe o rochie; suntem ca niște vene de munte „în măreția fermă a lui Dumnezeu". „Barba" lui Dumnezeu „înmugurește" prin toate lucrurile. Prin urmare, nu există o asigurare directă a nemuririi sufletului. „Știi, vrei să spui că nu am existat niciodată? Tu raspunzi: nu. Și simt: dacă nu mă grăbesc, nu pot trece niciodată. La urma urmei, sunt mai mult decât

un vis într-un vis: doar ceea ce se grăbește la margine, ca o zi sau un sunet: iese din mâinile Tale, căutând libertatea pentru sine și, din păcate, mâinile Tale o lasă să plece ... "-" Pot' Nu cred că o mică moarte leneșă, pe care o privim cu dispreț în fiecare zi, a fost o preocupare și o nevoie pentru noi. Nu pot să cred că ne-a amenințat de fapt. Conștiința mea este mai adâncă decât jocul viclean cu frica noastră, cu care ea se amuză; Eu sunt acea lume din care ea, rătăcindu-și drumul, a căzut.
Dar care este însuși conținutul conștiinței lui Rilke de Dumnezeu, cum își imaginează el pe Dumnezeu sau ce gândește el sub el? Desigur, aici nu se poate căuta definiții precise și nu numai pentru că Rilke este poet și nu filozof sau teolog. Există un motiv pozitiv mai profund pentru această lipsă de definiție. Rilke este un mistic și, ca atare, aderă la marea tradiție antică a misticilor, la ceea ce se numește „teologie negativă". El percepe evazivitatea, transcendența în raport cu mintea noastră, inexprimabilitatea lui Dumnezeu în categorii raționale „de zi", tocmai ca conținutul de la sine înțeles al percepției sale despre Dumnezeu. Dumnezeu pentru Rilke este obiectul „docta ignorantia", atins tocmai prin conștiința ignoranței noastre, sau, ceea ce este același lucru, încredere oppositorum, unitatea definițiilor opuse. Cele mai diverse definiții sunt imediat aplicabile Lui și numai în unitatea lor, și nu în nici una dintre ele, este exprimată natura inexprimabilă a lui Dumnezeu. Așadar, întâlnim la Rilke cele mai eterogene imagini și asemănări în aplicarea lui Dumnezeu: Dumnezeu și un bătrân cu barbă gri, și un copil și un templu mare, care încearcă în zadar să zidească omenirea până la capăt și o pădure. și un cântec și o infinitate de alte lucruri. „Ești pădure

contradictoriu", spune Rilke într-un loc: „Pot să te leagăn ca pe un copil, și totuși blestemele tale groaznice sunt purtate asupra popoarelor".
Această varietate de definiții nu este aici o vagitate, o imperfecțiune a cunoștințelor noastre. Avem de-a face aici nu doar cu ignoranța, cu ignoranța sau neputința spiritului uman de a-L percepe pe Dumnezeu, ci, așa cum sa indicat deja, tocmai cu docta ignorantia, cu o astfel de „ignoranță" (din punctul de vedere al ignoranței raționale) care ea însăși. exprimă că există o viziune supra-rațională perfectă, definită,

și anume percepția directă a naturii eminente a lui Dumnezeu, care depășește limitele definițiilor raționale. Cu Rilke, această conștiință-Dumnezeu capătă o expresie complet concretă, apropiată de intuiția de bază a întregului misticism german. El îl percepe pe Dumnezeu ca „întuneric, ca întuneric, evaziv pentru ochi și numai în experiența directă a inimii umane este dezvăluit principiul fundamental de a fi revelat, similar cu „Ungrund” de Jacob Boehme. „Oricât de adânc mă scufund în mine, Îl văd pe Dumnezeul meu întunecat, ca o țesătură cu multe rădăcini, în tăcere absorbind umezeala. Nu știu nimic, decât că sunt înălțat de căldura Lui și că toate ramurile mele sunt întărite în adâncul calm. Poetul „iubește întunericul mai mult decât flacăra, care, strălucind, limitează lumea”, întunericul conține totul în sine, îmbrățișează totul, în el omul simte bătaia unor forțe mari lângă el. „Atâția îngeri Te caută în lumină, ajungând cu fruntea la stele și încercând să Te recunoască în splendoarea lor. Dar mi se pare că și-au întors fețele de la Tine și se îndepărtează de faldurile hainei Tale. Căci tu însuți ai fost doar un oaspete de aur. Numai de dragul timpului, care Te-a implorat, Te-ai arătat ca regele cometelor,

un flux de lumină în jurul frunții; dar Te-ai întors acasă când a trecut acel timp. Buzele tale sunt complet întunecate, iar mâinile tale sunt de abanos.” Toate ascensiunile spre lumină, toate impulsurile către limpezimea zilei i se par poetului o rupere din acea adâncime în care „Dumnezeu se întunecă”. Chiar și îngerii strălucitori se află chiar la marginea lui Dumnezeu, în vecinătatea periculoasă a lui Lucifer, acest „prinț în împărăția luminii”, a cărui frunte cade atât de abrupt până la marea strălucire a „nimicului”, încât „ars, el însuși lâncește în întuneric." Simbolul nopții și al întunericului străbate toată poezia mistică a lui Rilke din această epocă. La fel ca Novalis și Tyutchev al nostru, el cântă despre „noaptea sfântă”, precum și despre seara în care elementele nopții înving strălucirea și slăbirea zilei. Dar, spre deosebire de Tyutchev, el vede în noapte nu haos, nici un abis care îngrozește spiritul uman, ci tocmai ultima fortăreață divină a ființei. Adevărat, el cunoaște și frica nopții, când oamenii rătăcesc îngroziți în întuneric, căutând adăpost și nu-l găsesc; dar el vede mântuirea de această frică nu în lumina zilei, ci tocmai în ultima, de asemenea invizibilă și întunecată adâncime a lui Dumnezeu, în Tom, „care este mai întunecat și mai noapte decât noaptea”, în „Singurul care este treaz fără lumină și este fara frica." În mijlocul întunericului cel mai adânc vedem prezența Lui; Crește ca un copac din pământ, „se ridică de pe pământ ca un miros pe fața noastră aplecată”. Simbolul nopții și al întunericului joacă un rol dublu în conștiința mistică a lui Rilke. Pe de o parte, este o expresie a docta ignorantia în raport cu Dumnezeu, o expresie a naturii supra-raționale, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, accesibilă nu unei viziuni clare, ci doar unui sentiment viu. Și pe de altă parte, el vorbește despre Dumnezeu ca pe ultima adâncime, ca pe temelia solidă a ființei, ca pe pământul întunecat în care este scufundată rădăcina.

viața noastră. În acest sens, poate fi înlocuit cu alte simboluri, similare ca semnificație. Dumnezeu este „greutatea” lui Rilke care ne ține în ființă, salvându-ne de planuri fără temei în aer – forța gravitațională care pătrunde și ridică cu dragoste toate lucrurile și de la care răzvrătitul încearcă în zadar și în zadar să renunțe – sucul

vital. care pândește în sămânță și se dăruiește cu sacrificiu creșterii copacului, trecând prin rădăcinile și trunchiul lui și reînviind în frunzișul său înflorit. În toate acestea și în multe altele asemenea lor, Rilke transmite ontologismul primar al simțului său mistic al vieții. Tot ceea ce există cu adevărat, tot ceea ce are rădăcini autentice, trăiește în Dumnezeu și Dumnezeu, căci Dumnezeu este tocmai principiul fundamental etern, atotpătrunzător, al ființei, ca măruntaiele pântecelui unei mame, care îmbrățișează, liniștește și hrănește cu dragoste toată viața. Despărțirea de acest sân, setea de ființă liberă detașată de sine, zborul spre lumina zilei, spre deșertăciunea realității exterioare, este căderea în păcat. În acest sens, simbolurilor nopții și zilei îi corespund lui Dumnezeu, ca ființă adevărată și veșnică și împărăție a timpului.

Știu, măsurându-mi mintea -
Ce este aproape, ce este departe,
Și timpul va rătăci, Dar tu - fii, fii!

Timpul este un „oraș îngrozitor”, peste care se odihnește adevărata ființă eternă, ca „tăcerea cerului înstelat”. Timpul este „durerea cea mai profundă” a lui Dumnezeu și El a pus în el „o femeie, Moarte abundentă”, o orgie teribilă de orașe, nebunie și regi. Întreaga istorie mondială îi apare poetului ca un fel de înviere a regatului timpului, orbește

atras de căutarea „luminii goale”, parcă prin desprinderea de pământul pietrelor necioplite, cu un vuiet căzut în prăpastie. Fierul forjat în acest tărâm al timpului în mașini și aur depozitat în vistierie - chiar și ei lâncezesc în măruntaiele lor natale, din care au fost furați cu forța și nu se vor mai întoarce niciodată la ei. Dumnezeu îndură cu smerenie toate aceste atrocități doar pentru un timp; va acorda, poate, încă un ceas de viață orașelor și două ore bisericilor și mănăstirilor și încă șapte ore muncii zilnice a țăranului, dar apoi, într-o oră de nespusă groază, Își va lua chipul neterminat. din toate lucrurile; şi iarăşi va deveni foc, apă şi sălbăticie primitivă „Timpul şi vântul” au înecat cântările lui Dumnezeu în multe urechi, şi de aceea Dumnezeu a tăcut, iar poetul îşi simte chemarea să salveze toate aceste cântări şi să le întoarcă lui Dumnezeu.

Dumnezeu, ca eternitate, este, în contrast cu zgomotul timpului, tăcerea. „Ești cel mai tăcut dintre toți cei care trec prin case liniștite”. Dumnezeu vine atât de liniștit încât nimeni nu-l poate observa deloc, iar oamenii nu văd cum imaginea cărții vieții devine brusc frumoasă, umbrită de umbra Lui și nu-L aud pe Dumnezeu, pentru că toate lucrurile Îl cântă neobosit, doar uneori. mai liniștit, uneori mai tare. „Ești obișnuit să fii atât de tăcut (Du hast so eine leise Àrt zu sein) încât cei care îți dau nume zgomotoase își pierd deja cartierul.” Din mâinile lui Dumnezeu, zvârnind ca munții, iese o putere întunecată, mută, care ne îndreaptă invizibil și inaudibil sentimentele.

S-ar putea crede că în acest sentiment al lui Dumnezeu, ca eternitate, tăcere și întuneric, ca detașat de tot ceea ce este specific și particular, principiul general fundamental sau pământul ființei, ca marele „nimic” (în pozitiv, și nu în negativ). sensul acestui concept), conceptul este exprimat impersonal

Dumnezeu gol, imaginabil panteistic. Dar Dumnezeu, ca „totul” sau „nimic” impersonal, nu epuizează plenitudinea și vitalitatea concretă a conștiinței religioase a lui Rilke. La Rilke, ca la toți misticii autentici, sentimentul intelectului incomensurabil al lărgimii atotcuprinzătoare și al profunzimii fără fund a ființei divine nu contrazice relația personală cu Dumnezeu ca persoană, nu îl exclude, ci, dimpotrivă. , se îmbină armonios cu el. Desigur, Dumnezeu pentru Rilke nu este o persoană în sensul obișnuit în care acest concept este aplicabil unei singure ființe umane limitate și este incompatibil cu omniprezența și absolutitatea. Dar, în același timp, conștiința lui Rilke de Dumnezeu, așa cum este indicat, pătrunde totul cu o relație intimă, iubitoare, personală cu Dumnezeu. Îl simte direct pe Dumnezeu, această profunzime misterioasă și principiu fundamental al ființei, ca suflet înrudit, cu care stă nu numai într-o legătură inseparabilă, ci și într-o comunicare personală neîntreruptă. Din punctul de vedere al experienței religioase vii, distincția noastră rațională între impersonal și personal, între universal și concret-singular, se dovedește a fi la fel de inadecvată, unilaterală, limitată, străină de plinătatea vie concretă a Ființa lui Dumnezeu, ca toate celelalte definiții raționale. Faptul că Dumnezeu este principiul fundamental atotcuprinzător al ființei nu îl împiedică să fie o ființă vie concretă. Rilke exprimă uneori această dualitate necesară a conștiinței lui Dumnezeu cu remarcabila acuratețe filozofică caracteristică lui: „Tu ești valul care spală peste toate lucrurile... marea din care se ridică uneori pământurile... Tu ești tăcerea îngerilor strălucitori și viori; și ascuns în tăcere aici este Cel în fața căruia se închină toate lucrurile, îngreunat de razele puterii sale. Dar ești Tu doar totul și eu sunt singurul, eu dau

cine Ți se împotrivește sau cine se răzvrătește împotriva Ta? Nu sunt eu, dimpotrivă, universalul, nu sunt eu totul când plâng, iar Tu ești singurul care ascultă asta? Predându-se „întunericului” divin, poetul se predă în brațele „bătrânului orb”, care are totul în sine, „ca un copil, stă în genunchi, Îi cântă propriile cântece, uitate de el, iar bătrânul acceptă cu dragoste mângâierea copilărească când poetul rătăcește cu mâna de-a lungul barbii. Sau poetul își simte sufletul ca o femeie, Ruth, care, după o zi grea de muncă, îmbrăcată în cea mai bună rochie și mânjită cu tămâie, ca o umilă sclavă zace la picioarele stăpânului ei. Dar, în cea mai mare parte, Dumnezeu este pentru el un vecin invizibil, un „oaspete” care vizitează o persoană în serile liniștite, un martor și creator al secretelor sufletului uman, o privire eternă privind peste umărul unei persoane singuratice, un tovarăș credincios și prieten al unui suflet părăsit de oameni și cufundat în sine. Și poetul exclamă:

Am nevoie de tine, părintele meu,
Un vecin bun pentru orice nevoie,
Patimile mele sunt un martor mut, Ca pâinea, Doamne. Am nevoie de tine!

Iar Dumnezeu răspunde cu mângâiere blândă la dorul omului. Dumnezeu este atotputernic și poate fi formidabil, din mânia Sa se cutremură pământul și popoarele tremură, dar legătura Lui pozitivă directă cu lumea este diferită. Asemenea amurgului care coboară liniștit pe pământ, Dumnezeu, blând, abia auzit, își pune mâna pe capul unei persoane și numai cu această atingere blândă și liniștită El ține lumea și îl atrage la Sine.

Sentimentul de intimitate, dragostea de sânge pentru Dumnezeu pătrunde în toate versurile religioase ale lui Rilke, iar el găsește cele mai multe
co

cuvinte tandre, înduioșătoare, înduioșătoare. Dar tocmai din acest motiv el trebuie să caute cuvinte noi, nemaiauzite până acum, și concepte noi, îndrăznețe, pentru a exprima mai exact și pe deplin toată intimitatea și tandrețea sentimentului și relației sale cu Dumnezeu. Am citat deja expresii poetice mai sus, în care dragostea pentru Dumnezeu ia forma paradoxală a preocupării pentru El, a îngrijorării pentru soarta Lui. Și în alte locuri poetului îi place să inverseze relația obișnuită dintre om și Dumnezeu. Motivul creștin al sărăciei, lipsei de adăpost și respingerii, ca soartă a lui Dumnezeu în lume, își găsește un ecou profund și deosebit în poezia sa. Cu o putere inimitabilă, el cântă despre singurătatea deplină și respingerea lui Dumnezeu, în comparație cu care până și angoasa muritoare a unei păsări care îngheață pe stradă, singurătatea unui câine flămând, marea tristețe a animalelor închise în cușcă, nu sunt nimic. . În urletul furtunilor, el aude strigătul lui Dumnezeu „liniștit”, fără adăpost, care nu poate intra în „lume”, „care, „ca un lepros respins, ocolește orașele” „Trebi și timid”, „sunet tremurător”. ”, abia audibil” în puterea vocilor puternice. Nu ai învățat niciodată despre tine altfel, căci nu ești înconjurat de frumusețe și bogăția nu este atrasă de Tine, ești un simplu... Ești un bărbat cu barbă în vecii vecilor. Iar poetul cântă adevărata sărăcie, această „mare strălucire dinăuntru”, ca o imitație a lui Dumnezeu. În chipul unui cerșetor întunecat, cu barbă, într-o biserică rusă, poetul vede chipul lui Dumnezeu și simte că Dumnezeu, care nu-și găsește pacea în trecerea zgomotoasă a timpului, are adăpost în inima unui țăran. Însăși creația lumii este simțită mistic de poet ca un mijloc de vindecare a lui Dumnezeu. „Nimic” a fost o rană pe trupul lui Dumnezeu și El a creat lumea pentru a o aplica pe rana Sa

și se răcește. Și acum mințim pe „nimic”, închidem decalajul cu noi înșine și simțim cum pacientul se vindecă treptat. De aici și sentimentul matern de grijă tandră față de Dumnezeu. Dumnezeu este un prunc pe care poetul îl leagăn în brațe. De aceea, cine îl are pe Dumnezeu nu se poate lăuda înaintea oamenilor; este speriat, este îngrozit de soarta lui Dumnezeu și își ascunde proprietatea de ochii altora. Și în vremea noastră, Dumnezeu este atât de părăsit de oameni încât îi apare poetului ca un pui neputincios căzut din cuib; poetul simte, odată cu bătăile propriei inimi, tremurul inimii în mână și îi dă să bea un strop de apă.

Acest sentiment religios, exprimat în aceste imagini, culminează în concepția detaliată și dezvoltată cu dragoste a lui Rilke despre Dumnezeu ca „cel mai uman” - o concepție care este o parafrază paradoxală particulară și paradoxală a creștinului incontestabil în baza sa conștiinței lui Dumnezeu. Această idee este compusă dintr-un număr de motive religioase. În primul rând, poetul simte că ideea unui „tată” pentru o persoană modernă, nouă și-a pierdut acea dovadă de sine și acea valoare universală a vieții pe care le poseda în vremurile străvechi, patriarhale și, prin urmare, devine inadecvată deplinătății. și intimitatea conștiinței noastre religioase. Își iubește un bărbat cu adevărat tatăl cu o iubire adevărată care cuprinde viața? Din mâinile neputincioase goale ale tatălui său, bărbatul pleacă cu chipul aspru.

Tatăl este pentru noi ceea ce a fost - anii trecuți cu gândurile lor străine pentru noi, gesturi învechite, haine învechite, mâini ofilite și păr decolorat. El este frunza care cade din noi când creștem. Grija lui ne zdrobește ca pe un coșmar; și chiar dacă vrem să-i ascultăm cuvintele, le înțelegem doar pe jumătate.

Și oricât ne leagă iubirea, suntem infinit de departe de ea. „Asta este un tată pentru noi. Și eu--ar trebui să Te numesc tată. Ar însemna, în infinit de feluri, să fiu smuls de Tine.” Tatăl este cel care moare, se retrage în trecut, dar Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți și al muribundului, ci Dumnezeul celor vii. „Pentru Tine, rugăciunea mea nu este o blasfemie, de parcă aș afla doar din cărțile vechi despre relația mea cu Tine. Vreau să-ți dau toată dragostea mea, toată dragostea...” De aici se naște ideea lui Dumnezeu ca Fiu, ca moștenitor, căruia îi aparține toată plinătatea infinită a vieții : „Eu sunt tatăl; dar fiul este mai mare decât tatăl. Fiul este tot ceea ce a fost tatăl, dar în el se coace și ceea ce nu s-a realizat în tată. El este viitorul, el este sânul și marea...” Și poetul cântă lui Dumnezeu ca moștenitor al tot ceea ce există. – Tu ești moștenitorul. Fiii sunt moștenitori; căci tatăl moare, dar fiii rămân și înfloresc”. Poetul percepe eternitatea lui Dumnezeu nu ca „denmi dărăpănate”, nu sub semnul trecutului îndepărtat, ci sub semnul unui viitor nesfârșit. Tot ceea ce a fost și va fi pe pământ se va întoarce în sânul lui Dumnezeu, va fi moștenit de El ca proprietatea Sa. Totul se întoarce la Dumnezeu: verdele grădinilor uscate și albastrul cerurilor stricate și multe veri și primăveri însorite cu strălucirea și langoarea lor, toamnele luxuriante și iernile orfane și toate orașele mari construite de o mână omenească și toate cântece, sunete și cuvinte, cântate și rostite de un bărbat. Poetul și artistul își adună imaginea pentru Dumnezeu, căci toți creatorii sunt ca Dumnezeu, vor veșnicia, îi spun pietrei: „fii veșnic!”, iar asta înseamnă: „devino Dumnezeu”. „Și fiecare cântec care a sunat suficient de adânc va străluci în Tine ca o piatră prețioasă”. Pentru poet, eternul este, în primul rând, viitorul etern, viața veșnică și tinerețea.

longevitatea, și nu trecutul veșnic, nu păstrarea celor ofilite, a celor plecați, a morților. Eternitatea este mântuirea trecutului în viitor. Dacă pentru eternitatea lui Dumnezeu nu există nici trecut, nici viitor, atunci o persoană, gândindu-l în simbolurile vieții sale, și-l poate imagina, fie ca nesfârșita imobilitate a trecutului, fie ca plinătatea vieții viitorului; și din moment ce instinctul imediat de viață al unei persoane îl atrage spre viitor și îl îndepărtează de trecut, întrucât într-o ființă vie speranța este întotdeauna mai puternică decât amintirile, dragostea unei mame pentru un copil este mai puternică decât iubirea copiilor față de părinții lor. , atunci în raport cu Dumnezeu, ca viață veșnică și veșnicie vie, simbolul tatălui este insuficient, iar sentimentul pătimaș cu adevărat vital al unei persoane pentru Dumnezeu nu poate fi epuizat în venerarea supusă a Tatălui, ci își caută exprimarea în sine. simbolul paradoxal al lui Dumnezeu, ca „Fiul omului”.
Dar la aceasta i se alătură altul, mai profund și mai esențial, legat de caracterul însuși mistic al conștiinței lui Rilke despre Dumnezeu. Pentru el, Dumnezeu nu este o realitate cu care ne întâlnim din afară și care ne apare imediat ca o mare ființă, nemăsurat de superioară

nouă, existând deja înaintea noastră și rămânând independent de noi în sine. Dimpotrivă, Dumnezeu se naște și se maturizează în propriul nostru suflet, El este la început ca o sămânță abia vizibilă care se odihnește în adâncul „Eului” nostru, și numai când El se maturizează și crește pe deplin, El apare afară și stă în fața noastră, ca o mare realitate, în fața căreia suntem conștienți de propria noastră nesemnificație; sămânța de muștar devine un copac uriaș umbros, sub al cărui baldachin alergăm. Numai conștiința rațional-obiectivă distinge clar procesul psihologic de apariție a cunoașterii de

realitatea obiectivă dependentă, existentă în sine a obiectului său. În cunoașterea mistică, procesul de apariție și creștere a conștiinței lui Dumnezeu este însuși perceput ca nașterea și maturizarea realității și puterii lui Dumnezeu în adâncul spiritului uman. În acest sens, Dumnezeu este cu adevărat Fiul omului. După cum spune Îngerul Silesius: „Dacă Hristos s-ar fi născut de o mie de ori în Betleem, dar dacă El nu s-ar fi născut în sufletul tău, tot ai pieri”. Și tocmai în acest sens Rilke îl simte pe Dumnezeu „fiul său”. „Tu ești fiul meu, te voi cunoaște așa cum cineva își cunoaște singurul copil iubit, chiar și atunci când va fi bărbat și bătrân.” „O, Eternule, Mi-ai descoperit pe tine însuți. Te iubesc ca pe un fiu iubit care m-a părăsit cândva copil fiind, pentru că soarta l-a chemat la tron. Am rămas un bătrân, înțelegând prost pe marele meu fiu și știind puțin despre ce se străduiește voința seminței sale. Tremur uneori pentru fericirea ta... Aș vrea să te întorci la mine, la întunericul care te-a crescut. Și uneori, pierzându-mă și predându-mă timpului, mă tem că Tu nu mai ești. Apoi am citit pe evanghelistul Tău, care vorbește despre eternitatea Ta”. Legătura inextricabil de intimă a omului cu Dumnezeu se exprimă nu numai prin faptul că Dumnezeu este pentru om un teren de nezdruncinat, ferm, în care sunt adânc înrădăcinate ultimele rădăcini ale sufletului uman, ci și prin faptul că Dumnezeu Însuși pătrunde în om. suflet și, ca o sămânță, se coace și înflorește în ea. Eternul, regele regilor și stăpânul lumii, renaște în fiecare suflet uman credincios. Aceasta nu este doar o descriere poetică a unui sentiment religios subiectiv

este o percepție mistică a unei realități adevărate, ontologice. În această conștiință își găsește expresia cea mai intimă și personală a credinței creștine în Dumnezeu-omul, în „întruparea” lui Dumnezeu, în Fiul lui Dumnezeu, care pe pământ a devenit „Fiul omului”.

S. Frank.

(Se încheie în numărul următor)

MOMENTUL ORIGINAL AL NECESULUI BISERICII RUSE DIN ULTIMA ZILE.

„Mercenarul fuge, ca și cum ar fi un mercenar și îi pasă de oi” (Ioan X, 13).

„Forilor noștri frați, acum nu știm cum să vă numim, pentru că mintea noastră nu se potrivește cu ceea ce ați creat, nici zvonurile noastre, nefiind primit niciodată așa ceva, nici în analele pe care le-am văzut, ceea ce este de neînțeles omului. mintea, fiind făcută de tine.”
(Din scrisoarea Sfântului Patriarh Ermogene).

Biserica Rusă, în ciuda creșterii sale multiple în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, avea la acea vreme o serie întreagă de deficiențe interne. Printre astfel de neajunsuri, în primul rând, ar trebui

atribuită pierderea căpeteniei sale canonice. Reforma petrină a distrus puterea patriarhală în Biserica Rusă de teamă că patriarhul ar putea apărea ca „un al doilea suveran, egal sau mai mare decât un autocrat". Astfel, principalul motiv călăuzitor al reformei bisericești a lui Petru cel Mare a fost un motiv politic care nu decurgea din nevoile organizației bisericești însăși. Petru cel Mare nu a fost însă inițiatorul introducerii politicii în acest domeniu. Inițiativa în acest sens a aparținut Patriarhului Nikon. Încercarea patriarhului Nikon era încă bine amintită pe vremea lui Petru cel Mare, deoarece a avut loc numai sub tatăl său. Pat-

Riarhul Nikon a pretins deschis nu numai un rol de conducere în stat, ci și primatul puterii bisericii asupra puterii suverane, numind puterea regală luna, împrumutându-și lumina de la soarele puterii ierarhale. Se știe că acest punct de vedere nu a primit sprijin în conștiința bisericească-juridică a bisericilor răsăritene. Cu toate acestea, nu există nicio îndoială că Patriarhul Nikon a ridicat această problemă fatidică, nu atât ecleziastică, cât politică. Nici țarul Alexei Mihailovici, nici cel mai apropiat succesor al său nu au avut ocazia să rezolve această problemă în direcția predominanței exclusive a puterii de stat asupra puterii bisericii. Când puterea supremă a fost întărită, iar o persoană familiarizată cu părerile protestante asupra acestei probleme a devenit purtătorul ei, el a tăiat acest nod gordian al politicii interne, statul moscovit, în interesul puterii de stat. Adunând toate ramurile administrației de stat sub o singură fațadă colegială, Petru cel Mare a creat Colegiul Spiritual sau Sinodul pentru a gestiona treburile bisericești. Aceasta a eliminat imediat problema semnificației independente a autorității bisericești. Sinodul, încă de la începutul existenței sale, a devenit o instituție de stat în chestiuni spirituale și visează să aibă în materie spirituală o asemenea putere pe care a avut-o Senatul în cele lumești. Timpul ulterioar a fost un martor al modului în care Sinodul a fost redus la poziția de instituție secundară chiar și în rândul instituțiilor de stat ale Imperiului: Sinodul a primit decrete de la același Senat, Consiliul Suprem Suprem și Cabinetul de Miniștri. Astfel, formularea de către Patriarhul Nikon a unei întrebări politice, străină de conștiința majorității societății ruse, a condus în cele din urmă la o slăbire a puterii spirituale însăși, chiar și în treburile bisericești. Trecută printr-o serie întreagă de schimbări, Sinodul, în cele din urmă, a devenit nivelul de înființare a unui departament spiritual, care era în sarcina procurorului-șef al Sinodului, care în sistemul de stat a preluat funcția de „șef șef". " din acest departament. Însuși Ober-procuror, dintr-un organ de supraveghere de stat asupra Sinodului, a devenit șef al acestui departament, responsabil în fața autorității supreme. Fiind, potrivit legii, apărătorul și păzitorul dogmelor, paznicul statului de drept și al întregii ordini în biserică, suveranul era, parcă, capul bisericii. Prin urmare, puterea legislativă, administrativă și judecătorească în biserică aparținea, potrivit legii, suveranului. Cu aprobarea sa, au fost emise legi, instituții și regulamente referitoare la biserică. Au numit episcopi; lui i-a aparţinut şi judecata definitivă a ierarhilor. Sinodul, adică prezența lui, nu a avut

de o semnificație nesemnificativă și pentru că puterea supremă i-a numit pe ambii membri permanenți ai Sinodului și i-a chemat din eparhii pentru o prezență temporară. În acest moment, bazându-se pe funcția de procuror-șef în componența celor mai înalți funcționari ai Imperiului, Sinodul a dobândit o putere coercitivă enormă nu numai asupra instituțiilor și persoanelor subordonate acestuia, ci și asupra instituțiilor laice, întrucât toate hotărârile Sinodului au fost efectuate de prim-procurorul. Datorită acestui fapt, ideea de a se subordona nu autorității bisericești și autorității ei spirituale, ci organismului care ducea la îndeplinire deciziile celei mai înalte instituții bisericești, a fost adusă de la sine. Datorită duratei acestei comenzi, această idee a prins rădăcini în mintea societății ruse. Această împrejurare nu putea decât să aibă consecințe triste într-un moment în care în spatele autorității ecleziastice nu mai exista un reprezentant mai influent al puterii de stat. Depășirea acestui defect fundamental nu a fost o sarcină ușoară pentru societatea bisericească, mai ales într-o perioadă în care, după revoluție, fundamentele ecleziastice și juridice ale autorității procurorului șef fuseseră slăbite semnificativ. Trebuia găsită o nouă sursă de autoritate ecleziastică. Consiliul Local din Moscova din 1917-1918, care a restabilit conducerea canonică a bisericii și a creat noi organisme de administrare a bisericii, a devenit o astfel de sursă. Prin restabilirea autorității patriarhale și prin crearea Sfântului Sinod și a Supremului Sfat Bisericesc, Consiliul Local a suflat noi forțe creatoare în societatea bisericească și a creat nu numai o autoritate bisericească mai conformă cu principiile canonice, ci și mai adaptată acestui moment istoric. Aceasta este, fără îndoială, marea semnificație a activităților Consiliului din 1917-1918.
Consiliul, de altfel, l-a înmânat Bisericii Superioare a Bisericii, adică strângerea combinată a Sfântului Sinod și a Sfatului Înalt Bisericesc nu numai a autorității administrative judiciare, ci a acordat și funcțiile legislative, cel puțin în forma de probleme ale legislației bisericești incomplete.” Astfel, în cazul unei întreruperi în activitățile Sinodului sau al imposibilității convocării unuia nou, nevoile urgente ale bisericii ar putea fi rezolvate în comun de către cele mai înalte instituții bisericești.
Circumstanțele ulterioare au ridicat problema unei restrângeri și mai mari a cercului biserică-guvernare. Și apoi, printr-o rezoluție specială a celor mai înalte instituții bisericești din noiembrie 1920, s-a prescris autorităților bisericești locale: „În cazul în care Sfântul Sinod și Supremul Sinod bisericesc, dintr-un motiv oarecare, își opresc

activitati administrative bisericesti, ierarhi eparhiali, pentru indrumarea cu privire la slujba si pentru solutionarea cauzelor conform regulilor care revin la cea mai inalta administratie bisericeasca, se adreseaza direct Sfantului Patriarh sau acelei persoane sau institutii care va fi Sfantul Patriarh pt. acest scop. Concentrarea puterii în mâinile Preasfințitului Părinte Patriarh în momentul actual al vieții bisericești s-a dovedit a fi extraordinar de oportună, dând întregii organizații o anumită unitate.
eu.
Consiliul Local de la Moscova a dat Bisericii Ruse o conducere canonică, a creat scheletul bisericii și al aparatului guvernamental. A umple acest cadru cu conținut, a-l adapta la nevoile vieții bisericești

și a introduce viața bisericească însăși în aceste forme nu era o sarcină ușoară, care necesita muncă zilnică îndelungată. Pe această cale, autoritățile bisericești s-au confruntat cu o serie întreagă de obstacole: 1) Biserica Rusă, în persoana conducătorilor ei, nu era pregătită pentru o existență independentă, sau, mai bine zis, în ultimele două secole, își pierduse obiceiul. a oricărei activități independente; 2) căderea puterii procurorului-şef şi deprecierea autorităţii puterii bisericeşti pe parcursul a două secole au fost capabile să hrănească aspiraţiile anarhiste în cadrul organizaţiei bisericeşti însăşi; 3) renașterea organizării bisericești și conștiința societății bisericești au coincis cu mari răsturnări în sfera relațiilor socio-politice, care nu au putut decât să afecteze biserica însăși. Aș spune că noul Patriarh ales și organele înființate ale administrației bisericești au avut o muncă mai grea și mai grea de făcut decât Consiliul Local însuși, care a creat noua ordine a Bisericii Ruse. Personalitatea excepțională a primului, la restaurare, Patriarhul a plasat autoritatea bisericească pe o înălțime extraordinară în conștiința societății bisericești. Datorită acestui fapt, puterea de procuratură superficial coercitivă a fost foarte curând înlocuită de cea mai înaltă autoritate a purtătorului însuși a puterii bisericești.
Societatea Rusă în 1918, 1919 și 1920 a fost o mare tulbure. Valurile acestei mări din diferite părți s-au împroșcat pe nava bisericii ruse, dar s-a dovedit a fi suficient de puternică pentru a depăși atacul elementelor furioase, în mare parte datorită reorganizării administrației bisericești și a conducerii înțelepte din partea purtător al autorităţii bisericeşti. Condiții noi ale bisericii și statului

viața publică punea noi sarcini înaintea autorităților bisericești și a societății bisericești. Nici măcar ierarhii nu au putut să înțeleagă imediat aceste noi condiții. Clerul s-a răzvrătit împotriva arhipăstorilor lor. Dezlegarea generală a ajuns la început în punctul în care cititorii de psalmi din unele eparhii au cerut drepturi și pentru ei înșiși, mai ales curtea egalilor, adică „reprezentanții clasei lor”. Aceasta a necesitat intervenția celor mai înalte organe bisericești pentru a menține autoritatea ierarhilor din localități. Nenumărate conflicte dintre cler și enoriași au pus sarcini incredibil de dificile pentru autoritățile bisericii locale. În aceste ciocniri reciproce dintre cler și laici, toată lumea era de vină. Autoritățile bisericești rezonabile și binevoitoare în acest sens au depășit toate dificultățile, iar până în 1920 s-a stabilit ordinea în centru și pe alocuri în organizațiile bisericești și s-a obținut chiar un fel de coeziune internă.
În acești ani, Biserica a suferit personal, din cauza condițiilor politice generale, cele mai grave sacrificii, dar organizația bisericească, ca atare, s-a întărit fără îndoială. Sfântul Patriarh Tihon în 1919 a făcut apel la comunitatea bisericească cu un apel „să nu aducă politica în biserică”. Autoritățile bisericești și-au dat seama că în afara acestei condiții, toate eforturile organizaționale ar fi zadarnice, iar cursul însuși al vieții bisericii va fi sub atac constant. Discursurile politice ale conducătorilor bisericești, care avuseseră loc înainte de aceasta, din acest moment încetează complet. Această cerere a Patriarhului a fost îndeplinită cu o consecvență remarcabilă de către întreaga comunitate ecleziastică. Ierarhia și

clerul s-au îndepărtat în general de politică, dându-și toată puterea slujbei bisericești, care la vremea aceea necesita o tensiune extremă. Laicii s-au despărțit cumva de bunăvoie, fără nicio coluziune: politicienii s-au retras din biserică și lucrări publice, bisericii au încetat să mai fie activi în politică.

Mulți dintre episcopii întemnițați s-au întors în eparhiile lor în 1920. Viața bisericii locale a început să prindă contur. Autoritatea autorităţii bisericeşti a crescut şi s-a întărit, organele create de Consiliul Local, atât central cât şi local, au început să acţioneze destul de normal, între ele s-au stabilit relaţii reciproce, prevăzute de ultima legislaţie bisericească.

Este imposibil să nu remarcăm ascensiunea religioasă generală în rândul maselor. Bisericile erau pline de închinători, în timp ce printre închinători nu era acea predominanță a sexului feminin care se remarcase înainte de revoluție. Spovedania a primit o semnificație deosebită, a devenit dezvoltată

și practica elitistă. În același timp, credincioșii înșiși au cerut acest lucru și, cu o ascultare remarcabilă, au dus la îndeplinire tot ceea ce i-au supus conducătorii lor spirituali. Sărbătorile bisericești de excepție au atras un număr colosal de oameni. Viața bisericească până în 1920 fusese complet restaurată și poate chiar o depășise pe cea veche, pre-revoluționară. Nu există nicio îndoială că creșterea interioară a conștiinței bisericești a societății ruse credincioase a atins o astfel de înălțime, care nu a fost egalată în ultimele două secole de viață bisericească rusă. Autoritatea bisericească în societatea ecleziastică, pe care ea o hrănise în mare măsură de către ecleziastică, s-a ridicat la o înălțime de neatins. Dacă Sinodul din 1917-1918 a dat forma și înfățișarea unei noi organizații bisericești, atunci conținutul intern a fost creat prin eforturile unite ale Patriarhului, ale celor mai înalte organe bisericești, ale ierarhilor și ale întregii societăți bisericești rusești.

Cerul în acea vreme însă nu era fără nori, ci bubuiturile tunetelor se auzeau undeva în depărtare și în spate și părea că venise vremea în viața bisericească când, sub un singur păstor, unitatea turmelor era creat și? La sfârșitul anului, o lovitură adusă bisericii ruse a fost dată în mod neașteptat din partea cealaltă, nu de la care se obișnuiau să se aștepte. Prin urmare, la început, el a provocat o oarecare confuzie, dar niciuna dintre persoanele care erau în acel moment, măcar oarecum la curent cu evenimentele bisericești, nu a avut vreo îndoială cu privire la consecințele acestei lovituri.

II.

În 1918-19, un război intestin aprig era în plină desfășurare în Rusia. Țara a fost împărțită de fronturi în mai multe părți. În două dintre ele, în sudul Rusiei și în Siberia, s-au încercat organizarea unor organisme bisericești mai înalte decât eparhiale pentru a coordona administrarea mai multor eparhii care s-au dovedit a fi în afara controlului direct al Preasfințitului Părinte Patriarh. Administrația siberiană a încetat mai mult sau mai puțin nedureros să mai existe. Administrația provizorie a Bisericii care a apărut în sudul Rusiei s-a dovedit a fi tragică în soarta Bisericii Ortodoxe Ruse însăși. Acest departament a apărut în orașul Stavropol caucazian în mai 1919. Inițial, un număr semnificativ de eparhii au intrat în jurisdicția acestei Direcții. Dar până la sfârșitul primului trimestru al anului 1920, doar peninsula Crimeea a rămas în mâinile albilor, care, în sens

ierarhic, era subordonată episcopului diecezan local, care, în virtutea autorității sale canonice, conducea
6 81

regulamentele și Administrația Bisericii Crimeea. În acest caz, organizarea Administrației Crimeei a coincis cu acele instrucțiuni care au fost date de cea mai înaltă autoritate bisericească în decretul din noiembrie 1920. Odată cu plecarea albilor din Crimeea, membrii Administrației, cu excepția episcopului diecezan local, au fost evacuați la Constantinopol. Chiar și în timpul activității Direcției Stavropol, „viața încetul cu încetul, după cum spune autorul Notei Comisiei pregătitoare, a implicat Direcția în cooperare cu poporul rus care a luptat împotriva puterii sovietice". Având în vedere acest lucru, odată cu reducerea teritoriului ocupat de armatele albe, mulți dintre eparhii s-au trezit în afara sferei de influență a Administrației de Sud și a episcopilor lor diecezani, care au părăsit limitele regiunilor lor bisericești. Chiar în acel moment, aceste eparhii au intrat în sfera de administrare a Sfântului Patriarh și atunci a devenit complet evident pentru ocean ce rău enorm a fost făcut acestor eparhii prin plecarea arhipăstorilor lor, care nu erau dispuși să împărtășească soarta comună. cu turmele lor.
Chiar înainte de plecarea armatelor Albe, organele celei mai înalte autorități bisericești au prevăzut tot răul pe care instituțiile bisericești ar fi implicate în lupta politică. Încă din 1918, înțeleapta previziune a Sfântului Patriarh Tihon l-a obligat însuși să pună în practică punctul de vedere că participarea bisericii la lupta politică i-a fost dăunătoare. Când o serie de eparhii s-au trezit sub controlul Patriarhului, dar fără episcopi, cu corpuri eparhiale într-o stare complet haotică, atunci Sfântul Patriarh, în septembrie 1919, a adresat o cunoscută epistolă, îndemnând pastorii și turma să se abțină. de la introducerea politicii în Biserică. Atâta vreme cât acțiunile politice ale reprezentanților bisericii i-au cauzat pagube numai în localități, chestiunea s-a dovedit a fi, deși nu lipsită de pericol, dar totuși reparabilă.
După evacuarea Crimeei, patru episcopi dintre membrii administrațiilor bisericești din Stavropol și Crimeea au ajuns la Constantinopol. Doi membri ai Administrației Crimeei, un laic și un cleric, fără oprire la Constantinopol, au mers mai departe. Patru episcopi au cooptat un alt episcop și astfel au creat Sinodul Episcopilor din Constantinopol. Curând însă, doi dintre episcopi au părăsit Constantinopolul. Aici a fost elaborat „Regulamentul privind cea mai înaltă administrație bisericească rusă în străinătate". Regulamentul elaborat a fost înaintat Patriarhiei Ecumenice și a fost aprobat de aceasta cu unele modificări. Administrația Supremă a Bisericii din Constantinopol a apărut indiferent de cea anterioară

administrațiile bisericești din sudul Rusiei care i-au fost date; cel puțin, această succesiune nu a fost martor de niciun act.
Circumstanțele apariției Administrației de la Constantinopol ne fac să considerăm că a apărut din nou pe alte temeiuri. Prin urmare, declarațiile autorului prefeței la Actele Catedralei Karlovtsy din 1921 sunt greu corecte că Administrația Bisericii din străinătate este succesorul legal al Administrației Bisericii care a apărut în sud-estul Rusiei. În opinia noastră, nu este complet exactă cealaltă afirmație a lui că această administrație este recunoscută de Patriarhul Moscovei.

Referirea la Decretul patriarhal din 8 aprilie 1921, nr. 424, are puține dovezi. : decretul menționat mai sus al Sfântului Patriarh Tihon s-a ocupat de problema particulară a aprobării Arhiepiscopului Evlogii ca administrator al parohiilor din Europa de Vest, însăși decizia Administrației Bisericii în acest sens a avut loc chiar și atunci când Administrația se afla în Rusia. Decretul patriarhal a fost cauzat de solicitarea arhiepiscopului finlandez Serafim, făcută de acesta cu privire la îndoielile protopopului pr. Iakov Smirnov cu privire la numirea indicată a Arhiepiscopului Elobgiy. Faptul este că Administrația Superioară a Bisericii din Sudul Rusiei nu a avut nimic de-a face cu bisericile rusești din Europa de Vest, deoarece aceste biserici erau în supunere canonică față de Mitropolitul de Petrograd, care el însuși nu avea nimic de-a face cu Administrația Supremă a Bisericii a la sud de Rusia și nu i-a transferat puterea asupra acestor biserici. Prin urmare, îndoielile pr. protopop Smirnov. Se pare că aceste îndoieli au fost împărtășite atunci de Arhiepiscopul Serafim, care a decis să se adreseze Sfântului Patriarh pe această temă. Pentru a evita posibile tulburări sau confuzii bisericești și, de asemenea, având în vedere dificultățile pentru Mitropolitul Petrograd de a gestiona aceste biserici în condițiile create, cele mai înalte autorități bisericești din întreaga Rusie au fost de acord cu o astfel de măsură ca fiind temporară. Astfel, Mitropolitul Evlogii, pe atunci încă Arhiepiscop, a primit aceste biserici de la autoritățile bisericești întregi rusești, deși însăși problema subordonării acestor biserici lui a fost pusă de Administrația Bisericii din Sudul Rusiei. Toate acestea arată că, atât succesiunea Administrației Bisericii din străinătate de la Administrațiile Bisericii din Sud, cât și recunoașterea acesteia de către Sfântul Patriarh Tihon sunt departe de a fi necondiționate. Cel puțin, St. Patriarhul, în mesajul său din 1923, a declarat deschis că Administrația Bisericii din străinătate a luat naștere în afară de el, doar cu binecuvântarea Patriarhului Constantinopolului.

Continuitatea succesiunii sale din administrațiile bisericești din sudul Rusiei în primele etape i-a forțat pe liderii bisericii din Constantinopol să apeleze la Patriarhia Ecumenica pentru sprijin. La 2 decembrie 1920, Locum Tenens al tronului patriarhal al Constantinopolului a răspuns numelui Mitropolitului Antonie: „Ce, pentru a guverna mulțimea și pentru a o proteja și întări mai eficient, Preasfințitul Voastră și alți episcopi ar fi supremația. patronajul Patriarhiei, Administrația Provizorie a Bisericii, care este obligată să respecte și să conducă viața bisericească, atât a comunităților ruse care trăiesc în străinătate în țări neortodoxe, cât și a soldaților și refugiaților ruși care locuiesc în țările ortodoxe. În același timp, însăși Regulamentul de administrare a bisericii a fost recunoscut de Patriarhie cu limitări. Această limitare a constat în faptul că problemele judiciare ecleziastice au fost retrase din jurisdicția Bisericii de peste hotare și reținute de Patriarhie. Deci, Patriarhia Constantinopolului și-a dat acordul asupra activității nu unui organism existent, ci unuia nou apărut și a făcut modificări în statutul elaborat. Din aceasta rezultă limpede că Patriarhia a considerat Administrația Bisericii care se ridicase la Constantinopol ca o instituție dependentă de ea, ceea ce se exprimă în cuvintele: „sub cel mai înalt patronaj al Patriarhiei”. Canonic, acest punct de vedere al

Patriarhiei s-a bazat pe binecunoscuta sa înțelegere a Canonului 28 al Sinodului IV Ecumenic, dând totul Constantinopolului; Patriarhului Yeic, jurisdicţie asupra ortodocşilor din toate ţările barbare. Episcopii ruși, care s-au întors cu o astfel de petiție către Patriarhia Constantinopolului și i-au recunoscut actul corespunzător, păreau în mod firesc să fie de acord cu înțelegerea acesteia a canonului indicat. Cu toate acestea, autoritățile bisericești din toată Rusia nu au putut fi de acord cu această înțelegere a chestiunii, care de un secol avea deja instituțiile sale în Occident. Europa, America și Asia. La începutul anului 1921, Autoritatea Bisericească Pano-Rusă s-a declarat competentă în afacerile comunităților ruse de-a lungul graniței și a emis un decret care a ordonat „să se ia în considerare Bisericile Ruse Ortodoxe din Occident. Europa sub controlul Arhiepiscopului Evlogii”, iar ulterior a continuat să-l considere pe Arhiepiscopul Evlogii și Bisericile Ruse Europei de Vest ca fiind subordonate Tronului Patriarhal Rus, și nu Constantinopolului. Administrația Bisericii, și, tocmai din acel memeta, când s-a mutat din Constantinopol spre Serbia. În orice caz, la început se căuta un fel de act constitutiv din

Patriarhia Ecumenica și a primit-o. Dependența timidă de Patriarhia Constantinopolului, aparent, explică căutarea unui nou loc pentru reședința Administrației Bisericii din străinătate. Deci, punctul de plecare pentru activitățile Administrației Bisericii din străinătate ar trebui considerat actul Patriarhiei de Constantinopol din decembrie 1920, și nu succesiunea acestuia din administrațiile bisericești din sudul Rusiei, care, din punct de vedere juridic, ridică mari îndoieli. Recunoașterea Administrației Bisericii din străinătate de către Sfântul Patriarh Tihon a fost foarte condiționată. Evenimentele ulterioare au arătat că oficialii Karlovac erau gata să ia în patrimoniul lor absolut tot ceea ce poate fi interpretat în orice măsură în sensul recunoașterii Administrației Bisericii din Străinătate. Când a urmat un decret definitiv privind închiderea acestei Administrații, atunci ei s-au dovedit a fi insuficient de receptivi la ordinele directe ale autorităților bisericești.

Indiferent de problema succesiunii puterii, Administrația bisericească organizată ar putea dobândi, dacă nu juridică, atunci o mare semnificație practică, bazată nu atât pe un moment formal, cât pe un moment moral. Europa de Vest a fost inundată de refugiați din Rusia, ortodocși prin credință și care aveau nevoie de îndrumare spirituală. Primii pași ai acestei Administrații păreau chiar să dea speranță că va putea face ceva pentru a satisface nevoile spirituale ale refugiaților. Acest lucru ar justifica însăși existența Administrației. Sub influența convertirii din partea credincioșilor, se creează un întreg plan pentru unificarea, reglementarea și renașterea activității bisericești. Pentru dezvoltarea preliminară a acestor întrebări sunt organizate două comisii: Pregătitoare și Educațională. Prima ar trebui să se ocupe de întrebări mai generale legate de convocarea Adunării Întregii Bisericii, iar a doua de întrebări legate de domeniul iluminării bisericești. S-a hotărât să se adune mai întâi adunările bisericești locale din Constantinopol și alte locuri, cu scopul de a organiza prin tragere la sorți o adunare generală a bisericii. Toate aceste adunări trebuie să fie compuse din episcopi, clerici și laici. S-a luat începutul corect, dar alte tendințe au invadat curând acest canal bisericesc, iar sursa lucrării bisericești s-a tulburat și, în loc de

una curată, a căpătat aspectul unui politico om iresponsabil și murdar, tulburat . Locul de activitate al Adunării Generale a Bisericii a fost orașul Sremskie Karlovci din Serbia, și nu Constantinopol. Prin urmare, autorii „Notelor Comisiei pregătitoare” remarcă „yin este scroamă, iar yin este recoltat”. Trebuie spus că acei ceilalți care au început să culeagă, deja în semănat la Constantinopol

ei înșiși au reușit să semene ceva și de aceea au cules, se pare, o mare belșug de neghină.

Am spus deja că, rămânând la Constantinopol, Administrația Bisericii din străinătate poate să nu fi fost complet voluntar în puterea Patriarhiei Ecumenice. Mutată în Serbia, a dobândit o mai mare independență, deoarece nu a mai căutat niciun act constitutiv de la autoritățile bisericești locale, cerând doar o binecuvântare pentru a rămâne în Serbia și a continua activitățile unei instituții deja existente. Aceasta, în mare măsură, a dezlegat mâinile conducătorilor Administrației Bisericii din Străinătate.,

Adunarea Bisericii din străinătate a fost deschisă în orașul Sremski Kralovci la 20 noiembrie (NS), 1921 de către mitropolitul Antonie, în calitate de președinte al Administrației Bisericii din străinătate. De asemenea, a prezidat însăși Adunarea Bisericii.

Una dintre întrebările fundamentale referitoare la orice adunare este chestiunea componenței acesteia. În acest sens, în primul rând, este necesar să se constate absența unui principiu unic pentru completarea acestei colecții. Aici întâlnim persoane care au participat „prin funcție”, „prin alegere”, tot pe diferite principii și pur și simplu „prin invitație”. Membrii Adunării, indiferent de modalitatea de pătrundere în Adunare, aveau dreptul la vot decisiv. Această împrejurare a slăbit semnificativ semnificația deciziilor luate cu votul majoritar al unei astfel de adunări, unde alegerea și selecția aveau aproape aceeași valoare în formarea ei.

Din cei 14 membri de onoare ai adunării invitați de Biserica din străinătate, doar 5 au sosit; printre cei care nu au ajuns s-a numărat însuși Patriarhul Sârb; dintre cei sosiți, trei erau sârbi: președintele comisiei pentru amenajarea refugiaților, primarul orașului Sremski Karlovtsy și protopresbiterul Catedralei locale și trei ruși; printre care: fostul trimis rus în Serbia, V. N. Shtrandman, și plenipotențiarul guvernamental pentru refugiații din Serbia, S. N. Paleolog. Astfel, au sosit reprezentanți ai instituțiilor pentru refugiați, precum și ai autorităților locale sârbe: primarul și protopresbiterul.

Conform poziției, membrii adunării au fost și membri ai Bisericii din afara Upgavveniya. Din cei 6 membri ai săi, patru au ajuns la adunare: toți în grad episcopal. Din anumite motive, dreptul de prezență, „conform reglementărilor” a fost acordat și secretarilor Administrației Bisericii, dintre care unul a apărut - domnul E. I. Makharablidze. Evident, secretarul de artă al Bisericii de peste hotare

al Administrației sale, în viziunea conducătorilor bisericești, a înlocuit procuratura-șef sinodal de pe vremuri. Au sosit și trei administratori ai comunităților rusești din diferite țări: toți în grad episcopal. Din ceilalți șase episcopi refugiați, patru au sosit. Din cei 18 membri ai Consiliului Local All-Rusian care se aflau în străinătate, erau doar 9 persoane: 2 dintre ei în sfânta demnitate și 7

mireni. Astfel, grupul „după poziție” era reprezentat de a) episcopi - și popor, b) presbiteri - 2 persoane, c) laici - 8 persoane; si doar 2i oameni.
gj Urmează apoi un grup de aleși ai adunării: din raionul Constantinopolului: - 1 preot și 3 laici; nu au ajuns două opțiuni; sosit din Bulgaria: nu au sosit 3 laici si 1 ales; 3:1 Un preot și doi mireni au sosit din Grecia; din Serbia - 5 mireni; și din Germania - 2 preoți și 1 laic; din Franta - 2 preoti si 3 mireni; din Isgania - 1 mirean, din Anglia - 1 preot, din Italia - 1 preot si 1 mirean; din Elveția - 1 preot și 2 mireni; din bisericile militare și sediul armatei: 7 preoți și 7 laici; în total, la alegere, membrii Adunării au fost: - preoți 17, și laici 28, în total 45 de persoane.
Următoarea grupă „la invitație” era formată din 28 de persoane, dintre care 3 preoți și 25 mireni. În plus, clerul monahal era reprezentat de un singur arhimandrit. Mai mult, ei au participat la Adunarea Bisericii la invitația a 2 episcopi sârbi.
Astfel, a fost un grup semnificativ de oameni care au participat la întâlnire prin invitație: aproape 30 la sută. Un număr atât de mare dintre cei invitați, care se presupune că puteau fi folositori pentru Adunare, dar fără legătură cu comunitățile bisericești, a fost un factor care amenința cursul strict ecleziastic al treburilor din cadrul Adunării. Este de la sine înțeles că, în fața sărăciei în forță, comunitățile bisericești locale aveau nevoie de reprezentanți cunoscători și, bineînțeles, au folosit toate forțele disponibile și utile în sensul prezentului. Membrii aleși ai Adunării au reprezentat abia 45 la sută din numărul total al membrilor. La întâlnire au participat doar reprezentanți ai refugiaților din țările din Occident. Europa. Așadar, întreaga Adunare era cu caracter de refugiat, în ceea ce privește componența reprezentării sale.
Organizarea administrației bisericești, creată de Adunarea Karlovac, s-a dovedit a fi neviabilă: nu a fost niciodată implementată pe deplin și s-a stins, parțial la ordinul celei mai înalte autorități bisericești din întreaga Rusie, fără să fi existat nici măcar un an. Indiferent de această dizolvare, organele Străinului

Administrația noastră bisericească a fost complet nepotrivită! la condiţiile realităţii refugiaţilor. În perioada Administrației Bisericii Stavropol, care a unit un număr semnificativ de eparhii, organele bisericești erau mai simple ca componență decât Administrația Bisericii din străinătate. Nu era nevoie de instituții atât de voluminoase și, din punct de vedere financiar, acestea erau complet peste puterea comunităților bisericești de refugiați care și-au trimis reprezentanții la întâlnirea organizatorică. Ineficacitatea și nesemnificația vitală a întregii lucrări pozitive a acestei întâlniri a fost evidentă de la sine. Trebuie spus că a fost nevoie de puțin efort pentru a crea acest fragment din Administrația Supremă a Bisericii Ruse. Și toate acestea au fost făcute în conformitate cu rezoluțiile Consiliului Local All-Rusian, care, desigur, nu prevedea o astfel de instituție. Este clar că aceasta a fost o simplă imitație, și nu executarea decretelor conciliare. Nevoile reale ale celor care s-au concentrat în Zap. Europa refugiaților ar putea fi mulțumită de organizarea bisericească corespunzătoare organizațiilor diecezane. Existența unui număr semnificativ de episcopi în refugiați nu putea servi în sine ca bază pentru organizarea unui număr adecvat de administrații bisericești, similare celor eparhiale. Era pur și simplu

imposibil. Calea medie care a ales conducerea bisericii străine, având organizate vreo cinci raioane pentru.Controlul comunităților Benzhesky din Serbia, Grezii, Constantinopol, Bulgaria și, în cele din urmă, în alte țări ale Eropei de Vest, a fost semipilul . -refugiații, iar oportunitățile și nevoile bisericești ale refugiatului au fost mult depășite. Dacă înainte de război toate bisericile rusești din Europa de Vest, inclusiv cele balcanice, erau conduse de un singur vicar, sau chiar doar de dieceza de Petrograd, atunci chiar și cu afluxul de refugiați, a fost suficient să se creeze o singură administrație ca una eparhială. Episcopii care nu ocupau o funcție ecleziastică și guvernamentală puteau fi aranjați cu ușurință în parohii separate. Mai multe districte episcopale au fost necesare doar pentru a justifica însăși existența Bisericii de peste hotare. Complexitatea organelor de administrare a bisericii, create de Adunarea Karlovac, a fost lipsa muncii sale organizatorice. În cel mai bun caz, toate aceste instituții au fost lipsite de munca cu adevărat zilnică și, de fapt, ecleziastice au împrăștiat chiar fuga. Această dispersie nu a putut fi împiedicată de Biserica de peste hotare;

realitatea era chiar mai severă decât s-ar fi putut aştepta. Începuturile acestei triste realitati erau deja cuprinse în activitatea Adunării Karlovac însăși.
Chiar la deschiderea ședinței, părea să existe un grup destul de compact, care a decis să-și încerce mâna într-un anumit caz. În calitate de membru cu drepturi depline, în calitate de membru al Consiliului Bisericesc All-Rusian, MV Rodzianko a sosit la întâlnire. La prima întâlnire din 22 noiembrie, deschisă de Mitropolitul Antonie, după ce a cântat rugăciunea „Astăzi Harul Duhului Sfânt ne adună”, imediat după tot felul de urări și anunțarea listei de membri ai întrunirii, A. F. Trepov a făcut obiecție de a fi înscriși pe lista membrilor Consiliului Bisericii certandu-l pe M. V. Rodzianko. Președintele de ședință nu a găsit altceva care să răspundă la aceasta, cum să indice că această declarație a fost intempestivă, presupunând, evident, că în principiu este posibil. La ședința din 23 noiembrie, adică a doua zi, președintele a citit declarația ședinței M.V., refuză prezența în Adunarea Bisericii și se retrage din rândul membrilor săi. ro. Benjamin, aparent entuziasmat de acest fapt, a declarat că dorește să facă un raport în legătură cu declarația lui M. V. Rodzianko. Contele Apraksin s-a ridicat imediat și a declarat că într-o astfel de situație își rezervă dreptul de a vorbi. Este clar că toate acestea s-ar fi putut sfârși în scandal chiar în primele etape ale activităților Adunării. De asemenea, nu există nicio îndoială că entuziasmul tot mai mare în rândul membrilor grupului lui Trepov și Contele. Apraksin nu a plecat din dispozițiile bisericești, ci din tendințele politice, care au devenit astfel forța motrice a Adunării încă din primul moment al deschiderii ei. M. V. Rodzianko a fost ales membru al Consiliului Local după revoluție și a participat la activitățile acestuia. După aceea, M. V. Rodzianko nu a mai vorbit politic nicăieri. Manevra a fost necesară pentru test, iar M. V. Rodzianko a devenit doar o victimă a acestei manevre. Trebuie să recunoaștem că manevra a fost un succes cu complicitatea președintelui, care nu și-a găsit suficientă forță pentru a proteja demnitatea Adunării însăși. Tactic, grupul a câștigat, dar moral, iar Adunarea și grupul au pierdut foarte mult din acest incident și, desigur, nu „Harul Duhului Sfânt” a inspirat grupul la o astfel de performanță. Dar asta a fost doar un test.

O adevărată violență morală împotriva membrilor adunării s-a desfășurat într-unul din departamente și la o adunare generală

30 noiembrie, când adunarea a fost în sfârșit atrasă pe calea politicianismului. Această cale, întotdeauna inacceptabilă pentru o adunare bisericească, în condițiile date, când majoritatea societății bisericești și autoritățile bisericești înseși nu numai că nu au fost prezente la această întâlnire, dar nici nu au știut despre ea, a devenit criminală. O minoritate nesemnificativă și, în același timp, iresponsabilă a decis să adopte o rezoluție politică care nu putea trece fără durere, atât pentru autoritățile bisericești întregi rusești, cât și în general pentru întreaga Biserică din Rusia.

Înainte de a ajunge la miezul problemei, trebuie să mă întorc puțin. Mi se pare oportun să-mi amintesc acum cum și-au imaginat inițiatorii Adunării Bisericii însăși sarcina acesteia. În decretul Administrației Bisericii din străinătate adresat Episcopului de Sevastopol, Veniamin, se precizează cu siguranță că această Adunare este convocată pentru „unificarea, reglementarea și renașterea activității bisericești”. Autorii notei Comisiei pregătitoare văd sarcinile momentului în crearea unei organizații bisericești pentru refugiați. Adevărat, impulsul lor creator le-a depășit și atunci statutul bisericesc-legal, chiar au vorbit despre posibilitatea apariției unor noi canoane în legătură cu refugiatul. Principalele probleme care urmează să fie decise de Adunarea Bisericii ar trebui să fie, în opinia comisiei: educaționale, caritabile, preocupări legate de monahism, despre structura sufletului rusesc, după cum este construit sufletul poporului rus în patria, pentru a nu rămâne în urmă cu restul societății bisericești rusești; și toate acestea să fie rezolvate de ședința bisericească, care, după condițiile realității reale, se adună doar pentru câteva zile. Este necesar să vorbim despre nemărginirea și insuportabilitatea acestor sarcini pentru munca adunării. „Regulamentul privind convocarea Adunării Bisericilor Ruse din străinătate” a fost aprobat de Administrația Bisericii din străinătate la 25 iulie 1921, când se afla deja în Serbia. În prezentul Regulament, scopurile ședinței sunt determinate în spiritul Comisiei pregătitoare. Prevederea subliniază cu siguranță că Adunarea recunoaște asupra ei întreaga autoritate arhipastorală a Patriarhului Moscovei în toate privințele, iar în al patrulea paragraf al acestei Dispoziții se spune că toate rezoluțiile Adunării sunt supuse aprobării Patriarhului și numai în cazurile necesare sunt puse în execuție înainte de aprobare și modul de măsurare a timpului. Părea că totul merge bine, dar acesta a fost chiar la începutul lucrării Administrației Bisericii din Străinătate după mutarea acesteia la Karlovny. Cu cât era mai aproape de ora întâlnirii, cu atât mai apăreau semne de rău augur. Ordinea pentru Adunare a fost elaborată mult mai târziu, iar organizarea

aglomerația adunării din ea a făcut pretenții mult mai mari decât era prevăzut de Regulamente în sine. Punctul 7 din acest ordin se referă la organizarea unui al șaptelea departament special al Adunării, care ar trebui să se ocupe de problema renașterii spirituale a Rusiei. (Ordinul a fost aprobat de Administrația Bisericii Străine la 19 noiembrie 1921). Autorii notei Comisiei pregătitoare au mărturisit despre dezvoltarea bisericii și a vieții spirituale în Rusia în general, pe baza adevăratei catolicități, iar Administrația Bisericii din

străinătate din Karlovtsy urma să reînvie spiritual Rusia. Indiferent cât de grea era viața în Rusia la acea vreme, a rămas o parte în curs de topire a societății bisericești și o adevărată autoritate supremă a bisericii. Pe calea tristă a muncii și a isprăvii, prin care biserica a trăit în interiorul Rusiei, ea a renascut într-un ritm complet inaccesibil pentru vegetativul bisericesc la acea vreme, refugiat.
Împărăția lui Dumnezeu „este în nevoie”, după cuvântul Sfintei Scripturi, iar în Rusia chiar a avut nevoie; iar „călugăriţele” îl încântau mai mult decât refugiaţii. Oamenii care nu au experimentat această cale îndurerată nici măcar nu pot înțelege puterea purificatoare pe care o are suferința. Trezirea spirituală este necesară pentru toată lumea, iar în acest moment era necesară într-o măsură mai mare pentru zbor. Trezirea spirituală nici măcar nu poate fi creată la o adunare a bisericii: pentru aceasta este nevoie de forță interioară cu acțiune zilnică și de o aspirație spirituală profundă, care nici nu vine din exterior. Dacă renașterea spirituală a refugiatului nu ar putea fi o chestiune accesibilă Adunării, atunci renașterea spirituală a Rusiei este o sarcină complet utopică pentru aceasta. Ce ar putea fi mai probabil, dacă panta este norocoasă. Acesta este cazul și nu poate fi nimeni, dar o sarcină atât de nerealistă a reprezentat un management străin pentru colectare și era evident că timpul transformării și pentru Samago al administrarea bisericii nu a avut loc încă. Ca și cum în cursul general al evenimentelor s-ar fi conturat chiar și o mișcare inversă. Nu dorința de a „învăța”, ci pretențiile de a „preda” i-au înstrăinat pe liderii spirituali ai bt-feminității din acest timp de propria lor trezire. Prin această învățătură și dorința de a vorbi în numele Bisericii Ruse, în Adunare au fost semănate semințele corupției interne, dar consecințele pernicioase ale unei astfel de evoluții au fost pe deplin dezvăluite când, alături de aceste semințe de mândrie, neghina politicii. au fost semănate din belșug.
Punerea unei întrebări politice pentru decizia Adunării Generale a Bisericii a fost determinată nu de preocuparea pentru renașterea spirituală a cuiva, ci de starea de spirit politică a unor grupuri care au prins Biserica din străinătate în canalul lor.

Noua Administrație, deja până la data publicării Ordinului, adică la 9 noiembrie 1921. În Jurnalul Săptămânal al Supremului Consiliu Monarhic din 23 octombrie (nr. 11), citim deja că „Adunarea Bisericii (locală) în Regatul Sârbilor, Croaților, Slovenilor, cu privire la raportul Departamentului pentru Trezirea Spirituală a Rusia, a dat o notă. următoarea rezoluție: Singurele căi adevărate le vedem în renașterea nefericitei noastre patrii: .... 2) în recunoașterea incontestabilă a autorității în organizarea și conducerea vieții de stat a primului fiu al Sfintei Biserici Ortodoxe, Țar legitim și ereditar, ca uns al lui Dumnezeu și purtător al puterii supreme în state”, (p. 5). Astfel, adunarea bisericii locale din C.S.H.S. chiar înainte de publicarea ordinului către Adunarea Generală a Bisericii, ridicarea acestei probleme pentru discuție, adică aceeași adunare locală a sugerat organizarea și un departament special, „pentru renașterea spirituală a Rusiei”. Este evident că inspiratorii întâlnirii din K.S.H.S. au luat în mâinile lor Administrația Bisericii din străinătate, obișnuiau să zguduie lucrarea Adunării Generale a Bisericii. După ce au pus mâna pe Administrația Bisericii, ei s-au dovedit a fi stăpâni ai situației la Adunarea Generală a Bisericii.

Să ne întoarcem acum la prezentarea modului în care problema renașterii spirituale a Rusiei a fost discutată la Adunarea Bisericii. Pentru o discuție preliminară a acestei întrebări, după cum știm, a fost creat un departament special. Arhiepiscopul Anastassy a fost ales președinte al acestui departament. Munca departamentului ne este cunoscută doar prin discursurile lor, care au fost rostite în adunarea generală de membrii acestui departament. La ședință, din cadrul departamentului au intervenit următorii vorbitori: președinte a fost Arhiepiscopul Anastassy, Episcopul Veniamin și Markov al II-lea. Primii vorbeau despre situația generală care se dezvoltase în catedră, cei din urmă erau reprezentanți a două puncte de vedere, pe care departamentul nu le putea concilia. Din retorica arhiepiscopului Anastassy reiese destul de clar că linia de divizare a departamentului era legată de chestiunea oportunității sau inadecvării adoptării unei rezoluții care să conțină o tendință politică. Arhiepiscopul Anastassy a descris acest lucru sub forma unei lupte care a avut loc în sufletele pastorilor, care credeau că „construirea orașului pământesc nu trebuie să interfereze cu construirea orașului ceresc”. În același timp , arhiepiscopul Anastassy a mărturisit că problema restabilirii monarhiei în Rusia a apărut imediat cu toată acuitatea în fața membrilor departamentului. Imediat, unii oameni, majoritatea duhovnici, s-au speriat de această întrebare. Li s-a părut, spune arhiepiscopul Anastassy, că ședința bisericească nu trebuie să abordeze deloc acest subiect. S-a afirmat cu certitudine că consiliile bisericești din Rus' în trecut nu s-au atins de aceste valuri.

rosov. S-a mai subliniat că responsabilitatea pentru astfel de decizii „într-o măsură mai mare sau mai mică va reveni Sfântului Părinte comun și conducător spiritual, Patriarhul Tihon”. Arhiepiscopul Anastassy mai remarcă faptul că mulți dintre cei care s-au opus ridicării unei astfel de întrebări au fost în principiu unanimi cu susținătorii adoptării unei astfel de rezoluții și s-au opus, temându-se doar să zdruncine autoritatea bisericii, în jurul căreia rusul oamenii s-au unit acum. Deci, punctul de vedere al oponenților introducerii întrebărilor politice în discuția ședinței bisericești a fost formulat cu siguranță; totuși, majoritatea a exercitat presiuni morale asupra celor care au obiectat și au realizat introducerea unei rezoluții pe această problemă într-o formă sau o alta. Doar unul dintre membrii Adunării a rezistat unei asemenea violențe morale - profesorul A. N. Yanitsky, care a depus un refuz motivat de a participa în continuare la lucrările Adunării. Președintele Adunării nu a considerat obligatoriu nici măcar să se opună acestei declarații, pur și simplu raportând despre declarația profesorului A. N. Yanitsky că a cerut să nu-l mai considere membru al Adunării. Ceilalți membri ai departamentului, după ce au experimentat toată greutatea presiunii majorității organizate, au mers pe o cale de compromis destul de alunecoasă, cu atât mai inutilă cu cât, de fapt, nu era nimic real în acest compromis. Poziția impecabilă de a nu aduce întrebări politice judecății adunării bisericești a fost renunțată. Textul apelului propus de departamentul „la copiii în împrăștierea ființelor”, chiar și cu mențiunea de restabilire a monarhiei, nu a satisfăcut majoritatea politiciană, nu pentru că nu era suficient de definită, ci pentru că această majoritate. trebuia să ridice autoritatea grupului său în afara adunării. Proiectul de mesaj a fost adoptat cu o majoritate de 58 de voturi împotriva a 31. Astfel, la departament au participat 89 de persoane, i.e. întregii membri ai

Adunării. După ce s-a discutat această problemă în adunarea generală, divergența s-a relevat și mai clar. Un grup de 34 de persoane au depus o notă specială motivată și s-au abținut de la vot. Acest grup includea: 6 elisk pov, inclusiv episcopul sârb Maximilian, singurul dintre sârbi care a luat parte la lucrările Adunării; 14 preoți și 14 laici. După aceasta, mesajul a fost adoptat în unanimitate. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că punctul de vedere de compromis a fost propus din dorința de a păstra unitatea Adunării, și totuși s-a produs scindarea, în zadar au susținut reprezentanții minorităților că înlăturarea chestiunilor politice a fost dăunătoare pentru Adunării însăși și Bisericii Ruse în ansamblu. , nu este nevoie-

a fost mai mult în compromis și a insistat asupra punctului ei de vedere. Abia atunci, într-un mod destul de îmbucurător, minoritatea a apelat la singurul remediu disponibil în astfel de condiții. Elementele violenței erau perfect clare. Soluția problemei restabilirii monarhiei în Rusia nu a fost în niciun caz inclusă în sarcinile Adunării, așa cum sunt formulate în paragrafele 1-3 din „Regulamentul” privind Adunarea însăși. În adunarea generală, această întrebare a fost adoptată în așa fel încât minoritatea (34 de voturi), după ce și-a prezentat o opinie disidentă, s- a abținut de la vot. În declarația depusă de acest grup, se spune că se abține de la vot având în vedere faptul că „ ridicarea chestiunii monarhiei cu mențiunea dinastiei este de natură politică și nu este supusă discuției de către Adunare. " Președintele Adunării a declarat însă că consideră această întrebare ca fiind una ecleziastică, întrucât este una morală. Mesajul a fost adoptat cu 51 de voturi, inclusiv voturi pentru mesaj: 6 episcopi, 7 preoți și 38 laici. Astfel glasurile episcopilor au fost împărțite în jumătate; dintre preoți, doar o treime a votat pentru mesaj, iar două treimi s-au abținut; 14 dintre laici s-au abținut și au votat Epistola 38, inclusiv 14 persoane care au participat la Adunare „la invitație”. Este clar că mesajul a fost transmis de vocile laicilor. Adunarea bisericii a fost împărțită. Majoritatea reală, în felul ei, nu a fost ghidată de interesele bisericii ale refugiatului, altfel ar fi mai costisitor să păstrăm unitatea decât o victorie efemeră de 17 voturi pe o astfel de problemă cardinală. La adunarea generală au participat doar 85 de persoane, în timp ce la departament au participat 89. În același timp, majoritatea din adunarea generală a pierdut 7 voturi, iar minoritatea a câștigat 3-4 voturi. Prin urmare, este clară tendința unei schimbări în favoarea apoliticității Adunării Bisericii, convocată pentru a uni, a reglementa și a revitaliza activitatea bisericească. De fapt, această întâlnire a împărțit chiar și participanții la întâlnire; nu a putut soluționa nimic, din moment ce nimic nu a fost adus în viața actuală a bisericii; deși adunarea în sine a fost însuflețită, nu de munca ecleziastică, ci de pasiunile politice aduse de un anumit grup. Să remarcăm, apropo, că persoanele care au creat și au vorbit activ în incidentul cu domnul Rodzianko au votat cu toții pentru mesaj. Însuși locul mesajului, care a stârnit o atitudine atât de pasionată față de el, sună astfel: „Domnul Dumnezeu să-l întoarcă pe tronul întreg-rusesc pe Cel Uns, puternic cu dragostea de popor, țarul ortodox legitim din Casa lui Romanov.” Potrivit aceleiaşi epistole, în Rus' a rămas o singură lumină: Biserica Ortodoxă. Acest mesaj a devenit cel mai mare

testul nostru pentru această lampă și a smuls de la el o parte din membri, nesemnificativă în comparație cu masa credincioșilor, dar totuși semnificativ mai mare decât toți refugiații împreună. Astfel, rezultatele activităților adunării bisericești, în măsura în care s-au exprimat în acceptarea acestui mesaj, au fost dăunătoare mediului bisericesc refugiat, iar pentru Biserica Mamă au devenit direct tragice. Cu greu este posibil să subliniem un alt fenomen nefericit asemănător de-a lungul întregii istorii a Bisericii. Ce anume a realizat grupul politic? Realizările ei au fost, desigur, nu ecleziastice, ci politice și, în plus, nu politice, ci îngust de partid. Bazându-se pe starea de spirit a maselor obosite de refugiați, disperate de rezultatul luptei, gruparea politiciană, care până acum jucase un rol secundar în ciocnirile politice și armate, într-un moment în care lupta părea mai mult sau mai puțin încheiată, s-a deschis. un nou front împotriva puterii sovietice - cel bisericesc, și cu aceasta a căutat atragerea de refugiați. Frontul nou deschis a fost atât de convenabil pentru lideri, încât nu a necesitat niciun sacrificiu din partea lor. În acel moment, politicienii s-au gândit cel mai puțin la Biserica Rusă. S-a dovedit, din păcate, că și conducătorii Adunării din rândul ierarhilor străini s-au gândit puțin la Biserica Rusă.
După aceasta, majoritatea Adunării a început să acționeze ca un grup în cadrul Adunării însăși și a adus în Consiliul Bisericii pe toți membrii dintre ei. Aceasta a fost ocupația unui grup politic de funcții permanente în Administrația Bisericii din Străinătate.
Dar acest lucru nu a epuizat încă toată latura politizantă a activităților Adunării. Adunarea bisericească, împinsă de aceleași persoane, imperceptibil și parțial inconștient, se îndrepta spre o adevărată revoluție bisericească. La sfârşitul însăşi lucrărilor Adunării, în şedinţa de la 1 decembrie, Mitropolitul Antonie, arătând „pe scurt la sensul acestei şedinţe, aşa cum se arată în procesul-verbal al acestei şedinţe, - propune, în conformitate cu deja dat de Prea Sfinția Sa, Preasfințitul Patriarh Dimitrie al Serbiei, Bisericilor prezente Adunării, pe nume și în minte cererile multora dintre membrii săi de a numi această Adunare un Consiliu”. Această propunere a fost acceptată în unanimitate. Am citat intenționat acest extras în întregime pentru a arăta cât de simplu, deși într-o formă destul de confuză, s-a consemnat în procesul-verbal al ședinței însuși răsturnarea ecleziastică care a avut loc. Minoritatea, zdrobită de majoritate, nu bănuia poate că adoptarea unei astfel de rezoluții însemna o revoluție ecleziastică. Administrația Bisericii străine

Sinodul a dat prezentului congres bisericesc denumirea de Adunarea Bisericii, dorind evident să sublinieze incompletitudinea ei bisericească și, în orice caz, inechivalența cu Soborul, ca organ al autorității bisericești, (vezi clauza 3. Regulamente). Mulți oameni care au căutat o schimbare a numelui nu au reușit acest lucru cu scopul de a schimba pur și simplu termenul, care nu avea sens. Dimpotrivă, ei credeau că numele „Sobor” conduce imediat această Adunare pe drumul cel mare al vieții bisericești: hotărârile, care au primit numele de catedrală, au căpătat un alt sens, sau mai bine zis puteau fi interpretate altfel; chiar mesajele din partea Consiliului au sunat mai autoritar, iar mesajele, după cum am văzut, au fost primite în spiritul unui anumit grup, au fost dictate de aspirațiile politice către acesta. Astfel, lovitura ecleziastică efectuată de gruparea politică a avut

scopul de a ridica semnificația deciziilor luate și, în consecință, de a întări și mai mult poziția conducătorilor Adunării.

Dar nici aceasta nu a epuizat toate discursurile antibisericești ale Adunării Karlovac. Adunarea a însărcinat Administrația Bisericii din străinătate să elaboreze un apel la Conferința Geneuz privind excluderea reprezentanților autorităților sovietice din această conferință. Apelul a fost pus la punct și, semnat de mitropolitul Antonie, trimis la locul potrivit. Ca mijloc de luptă politică, era nepotrivit pentru biserică. „Mai bine”, spun ei, apropo, în acest apel, „ajută cetățenii ruși cinstiți. Dă-le arme în mâinile lor, dă-le voluntarii tăi și ajută-i să-i alunge pe bolșevici. Acum se știe că acest apel nu a avut rezultate reale în lupta împotriva puterii sovietice, dar pentru Biserica Rusă, împreună cu mesajul, a jucat rolul de ciocan și nicovală. Acest lucru, s-ar putea spune, epuizează activitatea Adunării Karlovac din 1921, care nu numai că a devenit punctul de plecare pentru divizarea bisericii în străinătate, dar și a răspândit frământările ecleziastice în interiorul Rusiei.

Istoria, spun ei, se repetă. Prin urmare, probabil, liderii Adunării Karlovac au încercat să caute în trecutul nostru precedente care să-și justifice acțiunile politice. Arhiepiscopul Anastassy a subliniat direct că „ne-au vorbit legămintele vechilor ziditori ai Țării Ruse, Sfinții Petru și Alexie și Sfântul Serghie de Radonej; chipul Adamantului Ortodoxiei, Sfântul Ermogene, a apărut în fața noastră deosebit de clar și ne-a îndemnat tocmai,

ca organ al bisericii, să-și spună cuvântul despre necesitatea restabilirii puterii regale în Rusia (Actele Consiliului, p. 121). Secretarul plenipotențiar al Administrației Bisericii Karlovtsy, E. I. Makharablidze, a susținut și el această notă istorică și a scris în introducerea la Actele Consiliului:) . Este imposibil să se retragă astfel încât paralelele să fie modeste, mai ales în cazul în care au fost făcute chiar de participanții la această Adunare. Acum, că rezultatele activităților Adunării de la Karlovtsy au fost suficient de clarificate, putem spune cu siguranță că acestea erau complet opuse celor pe care le aveau constructorii statului rus, iar căile pe care le-au urmat vechii sfinți și conducătorii Karlovtsy au fost complet. diferit. Constructorii statului rus s-au numărat printre oamenii lor, împărtășind cu turma lor realitatea dură a timpului lor. În primul rând, ei au fost preocupați de structura internă a poporului rus, au chemat în acțiune forțele sale creatoare și nu au scris deloc epistole zgomotoase. Soliile Sfinților Petru și Alexie au ajuns la noi; iar când veți compara aceste epistole cu epistolele lui Karlovtsy, va fi clar că există o diferență uriașă nu numai între aceste epistole, ci și în întreaga abatere a stării de spirit a autorilor lor. Sfântul Ermogene a rămas la postul său până la martiriul său, iar dacă a ridicat glasul în treburile statului, a fost mutat în aceasta de funcția pe care o avea în stat, pe care nu a părăsit-o. Și nu a aruncat consecințele discursurilor sale pe capul altora, el însuși a luat toată lovitura asupra sa. Deosebirea totală dintre condițiile politice generale ale vremii și ale noastre dă și mai puțin dreptul de a compara isprăvile constructorilor pământului rus și ale marilor ei sfinți cu discursurile Karlovtsy.

În istoria Rusiei poate fi dificil să găsești și alte discursuri iresponsabile precum discursurile Adunării Bisericii de la Karlovtsy. Conform rezultatului general, acestea ar putea fi, cel mai probabil,

comparate cu discursul Patriarhului Nikon. Așa cum atunci revoltele politice au provocat prăbușirea conducerii canonice a Bisericii Ruse, tot așa și acum revoltele de la Karlovtsy au supus întreaga organizație bisericească la cele mai mari încercări. Și în acest caz, însă, paralelele nu merg mai departe de atât. Patriarhul Nikon a fost reprezentantul legal al Bisericii în ansamblu. Putea să facă pași corecti sau greșiți, dar avea dreptul să facă asta. Ierarhii Karlovac nu aveau dreptul de a vorbi

7
în numele Bisericii. Patriarhul Nikon a luat lovitura pentru discursurile sale, în primul rând, asupra sa personal; Administrația Bisericii din străinătate a chemat lovituri în capul altcuiva. Liderii Karlovtsy, folosind exemplul Patriarhului Nikon, ar fi trebuit să înțeleagă că ridicarea întrebărilor politice în numele Bisericii este o sabie cu două tăișuri. Dacă nu au ținut cont de acest lucru, atunci și-au asumat o mai mare responsabilitate morală.
În mediul ecleziastic din Rusia, discursurile Adunării Karlovtsy au primit imediat o evaluare complet certă și, în plus, complet aceeași din partea tuturor conducătorilor bisericii. Primele informații obscure despre deciziile Adunării Karlovac au început să apară chiar de la începutul anului 1922. Sfântul Patriarh și cele mai înalte autorități ale Bisericii, dându-și seama de toată sarcina de responsabilitate pe care aceste discursuri o puneau asupra organizației bisericești, i-au demis pe episcopii refugiați din scaunele lor, cu scopul de a 1) oferi acestor eparhii noi conducători cu drepturi depline și 2) privând episcopii și umbrele Karlovtsy de puterea guvernamentală bisericească și, prin urmare, îi încurajează să fie mai atenți în viitor. Mesajele și rezoluțiile Adunării de la Karlovac au devenit în primul rând cunoscute, desigur, autorităților civile, iar deja în ianuarie, Sfântul Patriarh și unii ierarhi au fost interogați pe fondul problemelor ridicate în „mesajul către copii, în dispersarea fiinţelor”. În luna martie, au fost primite numere din Novaya Vremya, în care au fost tipărite atât mesajul mai sus menționat, cât și adresa către Conferința de la Genova. Cu privire la aceste acte, a avut loc un schimb de opinii scris între Sfântul Patriarh și cei mai de seamă ierarhi. Toate recenziile episcopilor despre aceste acte au fost complet negative. În același timp, unii episcopi au pus problema necesității de a lua măsuri decisive împotriva Bisericii din străinătate prin aducerea în fața justiției a ierarhilor Karlovtsy. Aceste întrebări au fost ridicate de Sfântul Patriarh spre hotărâre de către adunarea comună a Sfântului Sinod și a Supremului Sfat Bisericesc. Adunarea unită a recunoscut că nici mesajul, nici adresa Consiliului de la Karlovtsy nu exprimă vocea Bisericii Ruse și a adoptat o decizie categorică de închidere a Administrației Bisericii Străine, confirmând că administrarea tuturor bisericilor din străinătate din Occident. Europa este încredințată mitropolitului Evlogii. Problema răspunderii personale a ierarhilor în ordinea judiciară impunea anumite condiții, care la momentul respectiv nu erau în vigoare. Prin urmare, s-a decis amânarea acestei probleme. S-au trimis decrete Mitropoliților despre hotărârile care avuseseră loc: Evlogii și Antonie.

Karlovac. Discursurile din 1921 au reprezentat primul caz de însuşire de către un grup de ierarhi ruşi ai celei mai înalte autorităţi

bisericeşti. Prin urmare, acest moment ar trebui considerat începutul frământărilor bisericești rusești de ultima dată. Înainte de aceasta, a existat, după cum am văzut, doar o tentativă nesemnificativă din partea episcopului defrocat Vladimir Putyata și discursurile „autosfințitului”. Discursurile Karlovtsy erau antibisericești, deoarece, canonic, ierarhii Karlovtsy erau obligați prin ascultare față de capul lor, Patriarhul Moscovei. Acest lucru s-a afirmat cu siguranță în hotărârile ultimului Consiliu Local. În stadiul lucrărilor pregătitoare inițiale, acest lucru a fost recunoscut și de liderii Karlovației înșiși: s-a afirmat cu siguranță în regulamentele privind Adunarea Bisericii că Adunarea recunoaște în toate privințele puterea deplină a Patriarhului Moscovei asupra sa. Însăși forma epistolei către credincioși, în care conducătorii Karlovtsy își îmbrăcau discursurile politice, anticipa drepturile șefului episcopilor ruși, Sfântul Patriarh, căruia singur i se acorda dreptul de a adresa epistole turmei. O declarație din partea bisericii despre atitudinea sa față de aceste evenimente sau de alte evenimente, fără îndoială, necesita autoritatea celei mai înalte autorități bisericești. Canonul 34 al Apostolilor și Canonul 9 al Sinodului din Antiohia arată destul de clar că episcopii nu pot face nimic important în afară de mitropolitul sau patriarhul lor, iar sfera de activitate a unui episcop este limitată doar la limitele proprii. eparhii. Inutil să spun că întrebările ridicate de Adunarea Kargovatsky din 1921 priveau întreaga ei Biserică Rusă în ansamblu și în niciun caz nu puteau fi considerate întrebări legate de eparhiile episcopilor refugiați, pe care ei, în plus, nu le aveau și, prin urmare, este clar ce îngrozitoare responsabilitate a fost asumată de episcopii care au participat la Adunarea Karlovac și au susținut deciziile acesteia. Autoritatea unei acțiuni unanime din partea episcopilor împotriva rezoluțiilor politice ar fi destul de suficientă pentru a descuraja întreaga Adunare de la asemenea acte. Cum s-a putut întâmpla ca episcopii din străinătate în număr semnificativ să fie împotriva regulilor bisericii și să permită soluționarea problemelor care necesitau autoritatea Sfântului Patriarh? Acest lucru nu poate fi explicat decât prin întârzierea conștiinței ecleziastice a unui număr semnificativ de ierarhi străini, care încă mai aveau nevoie de prezența unei autorități ecleziastice capabile de constrângere externă. O astfel de putere, după cum am văzut, era în secolul al XIX-lea, puterea procurorului-șef al Sinodului. Odată cu distrugerea acestei puteri, psihicul ierarhilor a revenit la situația secolului al XVI-lea, când chiar și

Reglementările bisericii nu s-au supus Sfântului Sinod. Creșterea ulterioară a autorității autorităților bisericești, în persoana Sfântului Patriarh Tihon, nu i-a afectat pe episcopii refugiați, care pierduseră comuniunea cu patriarhul încă din 1918. Este clar că în acest caz avem de-a face cu întârzierea conștiinței bisericești. De aceea, conducătorilor acestei Adunări, și mai presus de toate, bineînțeles, ierarhilor, cuvintele epistolei Sfântului Patriarh Ermogene, îndreptate de acesta către „foștilor frați”, pentru care acest mare sfânt nu a putut găsi altul. nume mai potrivite, sunt aplicabile, pentru că, după cum scria el: „Mintea noastră nu se potrivește cu ceea ce ai făcut tu, iar auzul nostru nu a perceput niciodată așa ceva, iar în cronici nu am văzut nimic asemănător cu ceea ce ai făcut tu că este de neînțeles pentru mintea umană.”

I. Stratonov.

Berlin. 10 mai 1928

Carmen Saeculare
eu.
Anticii credeau în ciclul timpului. Lumea se reînnoiește la fiecare sută zece ani, fără foc, fără catastrofe: se va naște una nouă pentru a înlocui epoca decrepită. Una dintre aceste repere a căzut în anii lui Augustus. „Jocurile vechi” au fost sărbătorite solemn. Atunci Horace a compus un imn către noua era - Carmen saeculare - care a fost interpretat la sărbătoare de corurile de tineri și femei. De data aceasta cifrele nu l-au înșelat pe poet. Noua era într-adevăr s-a născut.
Viitorul este mereu în jurul nostru, la fel ca trecutul. Evenimentele își aruncă umbra mult înapoi. Au rămas urme ale trecutului: viitorul vorbește în semne. Doar limba lor este mai greu de înțeles. Lumea este plină de forme încă nenăscute, născute: pădurea lor face zgomot, înecând foșnetul frunzelor prăbușite din trecut. Formele nenăscute sunt nesfârșite, variate, contradictorii. Ei duc o luptă nesfârșită pentru viață între ei. Mulți dintre ei sunt sortiți să moară înainte de naștere, nenorociți ai tărâmului ideilor. Pentru aceasta, alții sunt atrași unul de celălalt prin afinitatea interioară. În consonanța lor, Ideea este clar audibilă. Când Ideea triumfă și împinge dincolo de pragul de a fi tot haosul tulburător al formelor ostile, ea concepe cultura.
Fiecare idee mare are potențialul culturii sale, dar nu orice idee este întruchipată în cultură. Simbolismul, fără îndoială, a purtat cu el posibilitățile și voința de cultură. Vestitorii săi se considerau profeți ai epocii noi. Dar simbolismul s-a dovedit a fi boala sacră a unei generații - o boală creatoare, fără îndoială, trăită de mult. Noua generație, batjocoritoare, se plimbă peste mormintele tatălui lor, nici măcar nu bănuiește cui îi datorează viața.
Acesta este un memento de precauție. Prinzând vocile viitorului din jurul nostru, nu se poate judeca că poartă o nouă cultură sau un nou hobby, sâcâind convulsiile unei epoci decadente. Poate că generația actuală, copilul războiului și victima sa, va ceda

un loc pentru altul, care va ridica traditia bunicilor? - Dar nu, vocile au răsunat cu mult înainte de război. Nu războiul a dat naștere unei noi vieți, ci el însuși a fost generat de el: mai degrabă, este durerea nașterii unui om nou. Nietzsche și Wagner au profețit despre ea, Peguy a așteptat-o toată viața cu o nerăbdare pasională. În lumina războiului, visăm la multe fenomene de la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea, care, în plină prosperitate a unei civilizații pașnice, au fost uimitoare ca o recidivă a barbariei. De atâta timp, un copil născut promite să fie puternic și durabil: își dorește să trăiască până când lasă piatra neîntoarsă în cultura noastră, reconstruiește lumea din nou.
Reconstruiți sau distrugeți? Iată ce nu știm. O perturbare a culturii este posibilă în orice moment al vieții sale. Și în timpul nostru tensionat, acut, viața culturii este în special în pericol. Dar esențial este că în zgomotul vocilor noi, purtând moartea vieții vechi, se poate prinde un nou ritm, armonie, armonie: o idee. Ideea este deja dată, cultura este pusă. Și deși este imposibil să spunem cu certitudine dacă această cultură va fi vreodată realizată, deja se pot ghici unele dintre trăsăturile ei. Sunt împrăștiate peste tot: în artă,

mereu profetică, în depozitul spiritual al noilor generații - după 1914 - în gusturi noi, mode ale mulțimii, în formele politice ale noului timp.
XX contra XIX. Secolul al XX-lea este împotriva celui de-al XIX-lea, care datează: 1789-1914. De multă vreme Europa nu a cunoscut un asemenea abis între tați și fii: ea amintește de abisul dintre idealiștii anilor 1940 din Rusia și nihiliștii din anii 1960. Dar în Rusia, decalajul dintre generații a fost atenuat de efectul calmant al aceleiași Europe. Nu există nimeni care să vindece rănile Europei. Și o altă întrebare este dacă doar secolul al XIX-lea trece în eternitate. Ce moare, ce se prăbușește? Intelectualismul, sau cultura științifică de patru secole; estetismul, rafinamentul și complexitatea creativității, împreună cu atitudinea estetică a personalității în sine, umanitatea și libertatea: toate împreună se numesc umanism și au fost mult timp declarate supuse distrugerii.
Adevărat, aceste mari valori sunt destul de degradate. Știința, devenind infinit mai complexă, și-a pierdut din ce în ce mai mult legătura organizatorică, transformându-se într-un morman informe de materiale pentru construcție, care, odată cu pierderea unui plan arhitectural, a devenit fără speranță. Sensibilitatea estetică a perceput doar elementele sfâșiate ale lumii sau a plonjat în coridoare fără speranță de „experiențe”. Secretul creației se pierde odată cu întreaga percepție a vieții. Aici, ca și în știință, slăbiciunea voinței constructive condamnă la sterilitatea creatoare. Gu-

delicatețea, sau sensibilitatea morală, se dezvăluie ca căldură morală: ca o teamă (deseori egoistă) de suferință, ca o incapacitate de a provoca suferință unei persoane cu incapacitatea, și mai sigură, de a o iubi. Și, în cele din urmă, libertatea, cu pierderea sensului cel mai înalt, devine libertatea îndoielii: libertatea de a alege cu neputința de a alege, libertatea binelui și a răului cu indiferența față de bine și de rău: adică libertatea care nu eliberează, iluzoriu.
Și totuși este imposibil să te gândești fără milă la grămezile de lucruri frumoase, poate sortite distrugerii. Despre muzee care așteaptă un incendiar, despre cărți care nu mai sunt din pergament, despre foi subțiri de hârtie, pradă ușoară pentru viermi. Aici se imprimă asceza eroică a veacurilor. Și cine se va schimba? Nu este un hun nou, o creatură cu mușchi turnați și un creier mic? Nu se afirmă bestialismul pe ruinele regatului umanității? Este prea ușor să nu vezi nimic în nou decât negarea vechiului: barbarie, cruzime, triumful elementului animal, sclavia spirituală și socială. Cu adevărat, ne sufocăm în acest aer crud – noi, obișnuiți cu atmosfera de libertate spirituală și cu gustul mâncărurilor culturale fine. Astfel, în Franța, oamenii vechiului regim, care au supraviețuit terorii, s-au sufocat în aerul străin al Imperiului. „Cel care nu cunoștea saloanele vechii Franțe nu cunoștea dulceața vieții”. Dar acest oftat al lui Talleyrand ar trebui să ne amintească că secolul al XIX-lea nu numai că a distrus dulceața saloanelor; a adus noi valori inaccesibile Talleyrands. Secolul al XX-lea distruge mai mult decât saloanele: distruge însăși bazele culturii vechi de secole. Ce aduce el în schimb?
Să privim în haosul noilor forme pentru a le discerne ideea.
Acum nu este momentul să-i găsești numele adevărat. Privind în arsenalul de cuvinte vechi, trebuie descris ca fiind primatul voinței, dinamism, activism, energizism .. Arta - ca întotdeauna; primul - a marcat de mult o nouă oră: în stres, confuzie, bogăție a cuvântului, în

principiul mișcării, expresivitate maximă. Dar aceștia au fost doar vestitori. Omul nou se întruchipează mai deplin în viață decât în artă, afirmând drepturile vieții active asupra celei contemplative. Nu un artist sau un gânditor, ci un războinic, un organizator, un atlet sunt eroii timpului nostru. Tinerii se înghesuie în politehnice, oferind femeilor audiențe filozofice și filologice. Magnații industriali sunt onorați ca creatori, lideri, conducători ai gândurilor: Stinnes, Ford. Spengler are dreptate când indică tehnologia ca fiind sfera modernă a geniului european. Poate că nu are dreptate când o clasifică drept civilizată

zatsii, adică la declinul calm al vechii culturi. Un războinic care caută fapte s-a trezit în omul european. O metodă revoluționară sau contrarevoluționară de rezolvare a problemelor politice este extrem de indicativă pentru o nouă activitate. El amenință, poate, cu distrugerea, dar, în orice caz, nu promite o bunăstare pașnică.

2.

Adâncimea schimbării în curs de desfășurare este cea mai evidentă în faptul că schimbă, în primul rând, o persoană în chiar fundamentele naturii sale.

Epoca care trecea a fost o epocă a sincerității. Corpul era în dispreț. A fost flatat, a fost hrănit și răsfățat ca un animal de companie iubit, dar l-au tratat și ca pe un animal. Ei credeau de bunăvoie că spiritul se supune trupului, părea că nici măcar nu permiteau gândul că trupul ar putea fi un organ al spiritului. Dar puterea asupra „spiritului” nu a sporit câtuşi de puţin poziţia ierarhică a corpului. În stăpânirea inferiorului asupra superiorului, în recunoașterea acestei dominații, disprețul s-a exprimat atât față de trup, cât și față de spirit. S-au cultivat sfere intermediare de spiritualitate, apoi defectuoase: ca raționalitate și ca sensibilitate. Dacă pentru primul corpul a fost în primul rând un organ de percepție senzorială a lumii (lumea științelor naturale), atunci pentru al doilea a fost un mijloc de distracție. De aici și atitudinea erotică față de corp. Acea formulare a problemei renașterii corpului, care a fost visată la sfârșitul secolului al XIX-lea, a fost unilaterală și sexuală. Un corp fragil și vicios s-a străduit să renască. Chiar și atunci când l-au numit „carne”, dând consacrarea creștină a ei, mirosul de putrezire venea în mod clar din această carne.

Trezirea voinței, ca a treia și dominantă forță a sufletului, și-a schimbat imediat atitudinea față de corp. Nu degeaba experiența voinței este dată cel mai direct în senzația motor-corp. Iar o voință dezvoltată, conștientă de sine, nu are o bucurie mai mare decât în experiența stăpânirii creatoare asupra propriului corp. Dragostea pentru exercițiile fizice ale unui războinic și asceza fizică a unui ascet sunt în mod egal înrădăcinate în tensiunea volitivă. Epoca noastră reînvie ambele forme de asceză.

În primul rând, asceza în sensul elen, numită acum cuvântul englezesc „sport”. Însuși cuvântul sună vulgar pentru urechea rusă, iar această împrejurare distorsionează percepția despre lucru nu mai puțin decât degenerarea fizică ereditară a intelectualului rus. Am putea, cu plin drept stilistic, să vorbim de un agonist. Intern

Când vine vorba de ea, în ceea ce privește semnificația sa în viața socială, agonistica modernă amintește deja de cea antică. Zeci de mii

de spectatori se adună la olimpiade, la competițiile campionilor mondiali. Națiuni întregi așteaptă cu teamă rezultatul luptei, care le va determina onoarea, locul lor în familia popoarelor, nu mai puțin. mai mult decât descoperiri mondiale ale oamenilor de știință, cărți ale marilor scriitori. Grecii i-au apreciat pe poeți altfel decât în prezent, dar probabil că au apreciat și mai mult sportivii. Cel puțin, judecând după monumentele care au ajuns până la noi. Pentru ei, spre deosebire de umaniști, era clar că era de preferat să fie Ahile decât Homer cel care cânta Ahile. al XIX-lea, care a pierdut (cu excepția Angliei) bucuria și frumusețea trupurilor; lupta, nu puteam înțelege. Pentru el, Iliada și Cântecul lui Roland au fost, în esență, basme pentru barbari. Dar câte lucruri nu putea înțelege secolul al XIX-lea? Tainele religioase i s-au părut o supraviețuire a religiei sălbaticului și, uitând de bucuria realizării trupești, a uitat cum să înțeleagă sensul iubirii trupești.
Pentru o persoană modernă, sportul nu este distracție, nu este un spectacol - aproape o religie. Trebuie să-i citești pe poeții sportului, ca Monterlane, pentru a te convinge de asta. Întregul secret este să privim agonisticile din interior; prin ochii nu a unui spectator, ci a unui participant la competiție: seriozitatea sumbră, chiar și tragedia luptei, nu pot decât să impresioneze. Fluxuri de energie morală vindecătoare provin din ea. Pregătindu-se de luptă, agonistul trece prin grea încercare a abstinenței: de la o femeie, de la vin, de la bucuriile nevinovate ale vieții. Luni de zile se deda la munca grea de la antrenament, dar apartinand lui, totul intr-un singur gand absorbant: sa castige! Dacă el este membru al echipei, ea aduce în el abilitățile de abnegație, serviciu social altruist, prietenie ideală. Întotdeauna și în toate sporturile se menține o etică strictă a luptei: etica curții, rotunda, fair-play-ul, noua cavalerie. Și, în sfârșit, în ore sau minute decisive, datoria sportivă nu cunoaște milă, cerând efortul ultimelor forțe: câștigă sau muri! Să încercăm să petrecem mental optsprezece ore cu o femeie care a traversat înot Canalul Mânecii. În oceanul nemărginit, în întunericul nopții, în mijlocul oboselii muritoare, când, epuizat, este atât de ușor să cedezi ispitei și să apuci frânghia de pe corabia salvatoare... Cred că grecii nu ar ridica monumente. la ea, ci altare.
Observați pericolele. Ideea de înregistrare, o „realizare” abstractă, fără scop, poate desfigura corpul și desfigura personalitatea. Agonistica modernă este nemăsurat de departe de armonizarea elenă. Ideea unui record în continuă creștere a fost afectată nu numai de legea concurenței capitaliste, ci și de absolutul

orice caracter al culturii creștine (faustiane?): neîmpacat cu finitul, necunoscând meta. Dar golul religios al infinitului îl transformă într-o sferă de forțe demonice și îl condamnă la moarte pe Icarul avântat.
3.
Este o greșeală să crezi că numai corpul beneficiază de decăderea sufletului bătrân. Dictatura voinței eliberează și forțele încătușate ale spiritului. Au ațipit de secole, cufundați în mocirla sufletului. Psihologia științifică nu bănuia existența lor. Acum trezirea lor are loc pe căi diferite: pe căile gnosticismului răsăritean, misticismului bisericesc și cunoașterii științifice, empirice. „Invizibilul”, care păzește umanitatea, îl înspăimântă, s-a apropiat de el, începând chiar să-și piardă misterul. În el însuși a descoperit puteri care i se păreau magice. Metapsihicul, dacă nu le-a interpretat, atunci a arătat

condițiile acțiunii lor. Și ceea ce este mult mai important, aparent, este în creștere și numărul oamenilor din lume, dotați cu abilități cândva misterioase: sugestie, clarviziune, telepatie. Se pare că o persoană renaște în fața ochilor noștri, dezvăluind mugurii noilor sentimente și forțe disponibile până acum doar experiențelor spirituale rare. Materialismul este ucis empiric, iar în adâncul celei mai mecanice civilizații încep să acționeze cele mai puternice energii: energiile spiritului.
Cum se leagă această renaștere a spiritului cu renașterea corpului? Este vorba despre lupta fenomenelor polare în cultura modernă? Eu nu cred acest lucru. Încă nu există date convingătoare în favoarea tendinței lor generale. Dar descoperirea trupului în asceză favorizează în sine descoperirea Duhului. Nu degeaba se pare că bătrânul Maeterlinck, unul dintre cei mai sensibili oameni ai epocii trecute, caută sensul timpului în ambele moduri: în agonistica sportivă și în cercetarea științifică a lumii spirituale. Există și indicatori obiectivi, deși foarte subtili. Acesta este sensul culturii corporale, exercițiilor corporale în asceză, ca yoga hindusă, precum și glorificarea numelui ortodox. Aceasta este ideea unei educații ritmice, muzicale a corpului, afirmându-se sub diferite forme în pedagogia modernă. Indiferent cât de departe ar fi acești curenți, ele reflectă intenția generală de a face din corp un instrument ascultător, cel mai subtil al spiritului, folosind ritmul natural al mișcărilor sale organice - respirație, descărcări motor-musculare.

Pericole? Sunt prea evidente. Trezirea spiritului nu spune nimic despre calitatea lui. Care sunt energiile spirituale obiective cu care persoana spirituală eliberată intră în contact? Privat de Duhul Sfânt, el devine prada forțelor întunecate - vechea experiență a magicianului, de la stăpânul spiritelor devenind sclavul lor.
Să remarcăm în treacăt că noua atitudine volitivă a omului aduce în sine posibilitățile de înflorire a metafizicii și a artei. Slăbirea creativității științifice poate fi urmată de renașterea ei strălucitoare, hrănită de integritatea nou găsită, de nevoia de a pune pecetea omului pe fața lumii, pentru a numi totul. Pentru metafizica secolului al XIX-lea, cel mai mult a lipsit curajul în fața cosmosului, împreună cu pierderea contactului cu lumea metafizică însăși. Secolul al XX-lea cucerește experimental lumea metafizică și are suficientă încredere în natura regală a omului.
Prăbușirea esteticii nu înseamnă încă moartea artei. Arta autentică este dușmanul esteticii. Devenind mai liberă, mai simplă, mai aspră, ea își dezleagă aripile, se scutură de povara tradițiilor grele. Acum totul este în dezintegrare, dar în haos sunt deja trase liniile formei, în primul rând ale artei decorative. Aici secolul al XX-lea a intrat deja pe un drum nou. Coada pentru arhitectură, arta integrității religioase. Posibilitățile arhitecturii coincid cu posibilitățile metafizicii. Pictura va trebui să aștepte: în primul rând, trebuie creați pereții pentru fresce și numai dintr-un nou simț al spațiului pot fi rezolvate sarcini pur picturale.
4
Desigur, renașterea omului este o temă pentru viitorul îndepărtat, doar conturată în prezent. Omul modern nu se deosebește încă în mod esențial de vechiul Homo Europaeus – puțin mai mult o fiară, puțin mai mult un spirit, cu centrii slăbiți de rațiune și sentiment. Voința lui trezită este încă obiectivă; orientat spre lumea exterioară, naturală și

socială. La prima vedere, nu există niciun decalaj între interesul predominant al secolului al XIX-lea și al secolului al XX-lea. În economie, în tehnologie, în știința naturii, noua era pare a fi o potențare a predecesorului său. Dar acesta este unul dintre cazurile în care cantitatea se transformă în calitate.

Economia, tehnologia, natura au încetat să mai fie o masă moartă care a aplatizat personalitatea umană. Ușurat, inspirator

fiind create, masele se transformă în energii, în curente de forţe care pătrund într-o persoană, eliberând-o.

Acest lucru este prea clar în știința naturii. Lumea materiei s-a dezintegrat în fața ochilor noștri, transformându-se într-un ocean de energie. Afinitatea dintre radiațiile energiilor „materiale” ale corpurilor și energiile de deschidere ale spiritului devine din ce în ce mai palpabilă. Se pune deja întrebarea despre închiderea lor, despre puterea directă a omului asupra naturii.

În tehnologie, odată cu descoperirea de noi surse de energie, complexitatea proastă și greoaiele construcției sunt depășite. Coșmarul anexului uman al mașinii se încheie. Mașina, simplificată și ușoară, îi devine ascultătoare. Acest lucru este cel mai evident în mijloacele de transport și comunicație. Drumuri fără șine, telegraf fără fire, spațiul stă liber în fața unui om, ca o stepă în fața unui nomad... Cu o mașină, calul de stepă se întoarce, deja oțel, - pilotul ară cerul, ca un viking. , încă necunoscută marii. Pentru a controla o nouă mașină, o persoană are nevoie de o cantitate uriașă de atenție, hotărâre, neînfricare, pe care obișnuiam să le vedem în istorie drept lotul de lideri, generali, dictatori. Un pilot modern, chiar și un șofer, este asemănător cu un războinic al vremurilor îndepărtate, eroice, nu un războinic eliberat de furia forțelor animale (furor teutonicus), adică nu un soldat obișnuit, ci un comandant. Fiecare tehnician este chemat să devină comandant, după calitățile sale mentale. Fiecare muncitor este chemat să devină tehnician.În această armată de muncă, soldații poartă o baghetă de mareșal (America) în rucsac.

Tehnologia modernă este periculoasă. Ea a încetat de mult să mai servească confortului, este concepută pentru a maximiza munca-omul, activitatea lui. Ea solicită mari rezistență nervoasă, autocontrol - chiar și celor care folosesc doar „serviciile” sale înșelătoare. Ce se poate spune despre războinicii muncii? Sunteți uimit de cantitatea de eroism care se cheltuiește în lume pe fronturile muncii. Merită lupta adevărată. Isprava tehnică a vieții de zi cu zi este o luptă continuă pe Marna. Și câte victime! Cât de insidios este acest element exploziv, adus la viață de om!.. Putem spune că a creat o furtună artificială, și trăiește într-o fâșie străpunsă continuu de fulgere.

Personalitatea triumfă în tehnologie, triumfă în economie. Din elementul impersonal, așa cum era sau părea economiștilor secolului al XIX-lea, economia se dezvăluie ca o sferă specială a creativității personale. În locul mecanizării așteptate a acțiunilor, vin formele de încredere

epoca regilor industriali, organizatorilor, concentratorilor. Clasicul, burghez, tund cupoane, însușindu-se de produsele muncii altora, se dovedește acum căpitan, dând zilnic bătălii, un om cu nervi de oțel și muncă gigantică. Cea mai mică greșeală a lui amenință cu moartea

„cauzei”, a propriei sale vieți, a bunăstării a mii de oameni. Pentru aceasta, o idee fericită idolatrizează deșerturile, deschizând culturi întregi continente. Puterea capitalului ereditar, banii strânși se estompează în fundal înaintea geniului personal. Din miliardele de Stinne, moștenitorii nu primesc nimic, regii moderni încep cu șoferi, cu lustruitorii de pantofi de stradă.
Această dezvăluire a elementului personal din economie pare fatală socialismului (marxismului), care și-a mizat cartea pe automatismul economic. Înainte de socialism, problema organizatorului economic crește la potențialul maxim. Cu toate acestea, în timpurile moderne cresc și forțe care sunt capabile să transpună o problemă socială din construcțiile teoretice în realitate. Secolul al XX-lea s-a apropiat de această problemă. Și pentru a o rezolva, are date noi. Secolul trecut a pornit de la categoriile dreptului la revoluție, reforme legislative. Noul secol aduce cu el o nouă conștiință socială: psihologia crescută a colectivului.
5.
Până acum am considerat personalitatea umană într-o izolare artificială. Dar dacă în secolul al XIX-lea Robinsonul economiei politice clasice era o premisă dăunătoare, în secolul XX Robinsonii sunt lipsiți de sens. De mult timp lumea nu a cunoscut o rețea atât de densă de fire care se intersectează care să leagă oamenii. De parcă cineva ar fi aruncat un slogan imperativ: • uniți-vă! Ca frica de gol, oroarea singurătății i-a forțat pe toți să se ghemuiască mai aproape unul de celălalt. Este greu de enumerat toate formele moderne de comunicare: partide, sindicate, cooperative, societăți, ligi, secte, ordine secrete, frății religioase, cercuri.
Unele dintre aceste organizații sunt moștenirea secolului trecut, purtând încă trăsăturile naturii sale mecanice (partidele parlamentare, de exemplu), în timp ce altele reprezintă – pentru cultura noastră – ceva esențial nou. Așa sunt asociațiile religioase - bisericești, masonice, oculte - așa sunt uniunile militante, politice care își pun drept scop cucerirea puterii: naționale.

„partide” noi, fasciste, comuniste (în esență, nu mai sunt partide). Uniunile de tineret sunt de o importanță deosebită pentru viitor. Și vedem că noi tipuri de asociații militante ale tineretului îmbrățișează nu numai straturile extreme din punct de vedere politic: fasciști, comuniști. Există sindicate catolice, există Boy Scouting neutru. Adăugați numeroase asociații sportive și cercuri religioase de tineret. Toate aceste noi tipuri de asociații diferă puternic de cele vechi lăsate moștenire de secolul al XIX-lea. Acestea nu sunt organizații private, speciale: ele cuprind, reglementează întreaga viață a individului, chiar și atunci când își pun anumite sarcini pe nume. Anterior, individul s-a străduit să rămână el însuși, satisfacându-și diversele nevoi în diverse organizații. Acum combinația devine din ce în ce mai dificilă. Fiecare uniune vrea să devină unicul întreg pentru personalitatea sa, ca un clan, o familie, o națiune. Acesta este începutul structurii organice a societății, în care individul trăiește doar într-un colectiv și, mai mult, într-un colectiv definit. Se sugerează analogia cu frăția medievală, cu vechile heterias și fias-sami de cult. Cu această diferență față de antichitate, că acum clanul și familia s-au despărțit și nu există forțe la orizont care să poată duce la renașterea lor. Nu o uniune consanguină, ci o unire liber aleasă devine singurul centru spiritual al personalității. Cu toate

acestea, aici libertatea este relativă – mai exact, redusă la un act de alegere, prin care este determinat întreg viitorul. În viitor, loialitatea și ascultarea sunt cerute de la o persoană - disciplina unui soldat.

Aici ajungem la momentul decisiv.Omul modern nu are nevoie de libertate. O trădează la fiecare pas: în politică, în viața publică, în religie. Pentru el, libertatea este un cuvânt defăimat, un simbol al neputinței proaste, al anarhiei burgheze. Libertatea este refuzată tocmai pentru că vor să acționeze. Este în zadar să credem că activitatea, orientarea volitivă necesită libertate. Întreaga experiență a generalității militare contrazice acest lucru: disciplină străveche, fidelitate prietenească, vasalajul, armata modernă. Pentru a acționa, trebuie să ai o voință întreagă, nedespărțită, să fii lipsit de îndoială. Pentru a obține rezultate maxime în acțiunile tale, trebuie să-ți contopești voința cu alte voințe, să o subordonezi întregului.Un revoluționar consecvent se supune la fel de orbește ca un soldat care a trecut prin școala cazărmii. Libertatea este nevoie de gânditor, sfâșiat de aparițiile contradictorii ale adevărului. Libertatea este norma pentru căutarea a ceea ce încă nu a fost găsit. Chiar și un artist se predă cu ușurință și bucurie

conștiința colectivă, glorificați-o, simțind cum forțele cresc din atingerea pământului social. Dar dacă în creativitatea artistică lupta momentelor antinomice dăunătoare colectivului este încă inevitabilă, atunci războinicul, revoluționarul, constructorul sunt ascultători din fire, cer dogmă și un lider. Doar nu te îndoi, nu-ți lua ochii de la punctul de apariție și ține pasul, în formație apropiată. Trăiască Lenin! Trăiască Mussolini! Liderul este adus de colectiv, hrănit de mase, iar atunci când se naște, masele văd în el un supraom. Uneori pare că toată puterea altui conducător stă în credința concentrată asupra lui, energia a milioane de voințe, că, lăsat în sinea lui, se va ghemui imediat, ca un diavol pe moarte într-o piață de palmieri, să moară fără aer.

Se rezolvă astfel aparenta contradicție între creșterea forțelor active ale individului, dinamismul culturii și creșterea conștiinței colective, principiile autorității și obedienței. În esență, libertatea este exercitată de fapt de câțiva, de lideri, pentru care granițele ei au fost extraordinar de extinse, datorită absorbției libertății a milioane de oameni. Masele experimentează libertatea în triumful cauzei, în conștiința realizării depline a eforturilor lor, libertatea ființei colective.

Este clar ce posibilități se deschid aici pentru rezolvarea unei probleme sociale. Individualismul, dușmanul implacabil al socialismului, a fost deja ucis. Individul nu are drepturi inalienabile pe care să le poată opune societății. Mai puțin de toate sunt drepturile de proprietate sacră inalienabilă. Statul de tip nou are libertate și putere deplină pentru cea mai radicală intervenție în relațiile economice, pentru distrugerea „drepturilor dobândite”. Pe de altă parte, în celulele în creștere ale noii țesături sociale, în școala noii uniri, individul este crescut din nou pentru viața socială, pentru comunicare. Viața intră într-o perioadă de socializare.

Nu știu dacă mișcarea către aceste noi forme de viață poate fi numită socialism. În orice caz, viitorul, aparent, nu aparține sufletului revoluționar al socialismului, care îl leagă de tradițiile din 1793, ci celuilalt suflet al acestuia, care, în persoana fondatorului Saint-

Simon, privește în trecutul medieval, catolic. În ciocnirea forțelor conservatoare și revoluționare ale timpului nostru, al treilea - liberalismul - liberalismul - și adversarul inamicului, în lupta reciprocă, ca și Dante, sunt șerpii, pentru a intra într-un prieten (XXV d.Hr.) .flori.

Este posibil ca forțele conservatoare să preia soluția problemei sociale; este aproape sigur că ea va decide

se face prin metode conservatoare. Dar va decide statul regatului? Și cum va fi această stare?

Aici totul este neclar, totul este în fermentație. Pot fi remarcate doar câteva tendințe care se luptă. Observând lupta acerbă a partidelor, distrugând din dreapta și din stânga toate formele statului de drept, războaiele civile, dictatura liderilor, este ușor să ajungem la concluzia că noua formă de stat, care ar trebui să înlocuiască parlamentarismul, va fi despotism mai mult sau mai puțin democratic. Despotismul este rezultatul obișnuit al războaielor civile și rodul natural al culturii omului puternic. Linia sociologică seduce prin simplitatea ei: Cezar-Bonaparte-Mussolini. Fantoma unei noi monarhii sociale este în aer. Dar există și contraindicații. Dacă am avea dreptate când observăm noi procese de regenerare a țesutului social, atunci rezultatele acesteia ar trebui să fie o structură organică, articulată a societății. Despotismul - nu patriarhal, ci revoluționar - se dezvoltă într-o atmosferă de vid social, într-o societate atomizată și nivelată fără speranță. Noua societate – deși democratică – tinde spre înmugurire: spre crearea unor celule elementare puternice. Aceste cuști, în schimbul stingerii sentimentului de libertate personală, trebuie să limiteze invadarea statului – mai mult, să submineze însăși forma de suveranitate a statului cu care suntem obișnuiți. Statul, ca asociație de sindicate, ca centru de echilibru al forțelor spirituale și materiale complexe, nu poate fi un despotism. Ochiul, în tipul său, seamănă mai degrabă cu un stat sau comună medievală decât cu un imperiu antic sau francez. Dictatura partidelor și conducătorilor, în aceste condiții, poate fi o tranziție nu la autocrație, ci la o republică „sovietică” sau „bresle”, organizată ierarhic, controlată de un colectiv ales de tehnicieni și organizatori împliniți.

6.

Dar aceasta este muzica viitorului îndepărtat. Mâine promite nu pace, ci o sabie, o ciocnire aprigă de clase și principii. Va suporta o societate deja sfâșiată? Nu vor pieri în ciocnirea finală toți germenii unei noi alianțe, împreună cu formele juridice ale vechiului stat, împreună cu civilizația însăși? Aici, ca și în altă parte, trăim în mijlocul pericolului, printre o orgie de soldați într-o pulbere. Și această dinamită politică este cea mai distructivă dintre toate. Și dacă ne imaginăm că războaiele civile se desfășoară pe fundalul agravării

la antagonisme naționale imposibile, că Europa este o tabără militară care clocotește de ură, este cu adevărat dificil să fii optimist în vremea noastră. Optimismul devine un fel de prostie, o vocație ridicolă, care trebuie purtată tocmai ca vocație, ca ispravă încredințată.

Oriunde te uiți, vezi, împreună cu nașterea dureroasă a unor noi forme de viață, antagonismul lor, explozivitatea lor interioară. Statul se

aruncă în aer, și tehnologia se aruncă în aer. Trezirea trupului și trezirea spiritului pot duce în egală măsură la o angoasă, la prăbușirea naturii umane. Peste tot există demoni care s-au eliberat și așteaptă să-l sfâșie pe Dionysos nenăscut. Demonismul este un nume comun pentru toate forțele distructive ale timpului nostru. secolul al 19-lea bolnav de otrăvurile interne ale cariilor, cu acțiune lentă. Al douăzecilea poate pieri brusc, într-un incendiu general ar putea fi incinerat de ciocnirea forțelor opuse.
În esență, există o singură șansă de mântuire. Întrebarea este dacă toate aceste forțe titanice se pot uni în jurul unei singure dominante. Își va găsi lumea integritatea de mult pierdută? Un singur centru, un singur principiu organizator al vieții, care să îndrepte energia sfâșiind ea însăși spre acord, a indicat totul locul său, dreptul său, valoarea sa relativă în lumea absolută. Un astfel de centru nu poate fi decât o religie vie, puternică din punct de vedere social, o religie nu a indivizilor, ci a popoarelor, adică a Bisericii. Există vreo condiție prealabilă pentru nașterea bisericii în societatea modernă?
Până acum, am omis în mod deliberat în analiza noastră forțele aflate în competiție ale bisericii creștine. Dar este clar că greutatea lor specifică este incomensurabilă cu semnificația minciunilor masonice și a societăților teosofice. În viața spirituală a umanității europene, vocea creștină, mai precis, glasul Bisericii, sună din ce în ce mai puternic. Potopul de culte gnostice orientale care amenințau înainte de război pare să fie în scădere. Biserica creștină culege roadele renașterii spiritului care a început cu mult timp în urmă la culmile culturii. Influențele vagi ale misticismului, bâjbâirii religioase, în întuneric (sec. XIX) sunt înlocuite de o slujire activă și veselă a adevărului aflat – etern. Filosofia și știința naturii au îndepărtat treptat toate obstacolele aparent de netrecut în calea credinței vie. Ceea ce nu a fost încă netezit, neîmpacat de apologetica modernă, este ușor de acceptat pe credit, cu ochii închiși, din cauza declinului curioasă, din cauza neîncrederii generale a intelectului. Pentru a acționa, pentru a trăi, trebuie să crezi. Pentru a prinde rădăcini în pământul istoric național, trebuie să acceptăm credința părinților – sau mai bine zis,

kov, - și asta se face ușor, fără efort.În acest sens, chestionarele studenților din Franța sunt extrem de revelatoare: aproape toți tinerii, la rubrica credințelor religioase, se marchează ca catolici. La culmile spiritului și în stratul cel mai activ al intelectualității, întoarcerea la biserică este deja un fapt împlinit. Peste zece ani acești tineri vor ocupa scaunele bătrânilor, pozitiviștilor și idealiștilor, în universități, iar întreaga organizare a culturii, toată influența asupra maselor de oameni, încă devotate ateismului, va fi în mâinile lui. Biserica. În alte țări ne întâlnim cu fenomene similare ale renașterii Bisericii. Aceasta este mișcarea interesantă a anglo-caholicismului care a luat naștere în Înalta Biserică – o mișcare care încearcă să depășească schisma Reformei apropiindu-se, într-o parte, de romano-catolicismul, iar în cealaltă de Ortodoxia Răsăriteană. Acestea sunt câteva dintre curentele orientate către biserică din adâncurile protestantismului german. Direcția autostrăzii istorice este dincolo de orice îndoială.
Pentru o problemă culturală, este extrem de important ca această mișcare bisericească din Occident să fie impregnată cu un puternic activism social. Deși mistica ascetică a fost restaurată în drepturi,

dar nu o contemplare renunțată, ci o ispravă activă, misiunea în lume recrutează toate forțele vii ale creștinismului occidental. Toate forțele religioase sunt aruncate în fața luptei împotriva forțelor distructive, demonice. Creștinismul, ca și în Evul Mediu, urmărește să stăpânească elementele lumii, să le organizeze, să le subordoneze unui singur Adevăr. Studenții clerului englez sunt îngrijorați de problemele sociale, rezolvându-le în spiritul democrației radicale a partidului muncitoresc. Tineretul francez catolic se dedică cu ardoare sportului, văzând în el un mijloc de renaștere morală și fizică a patriei lor. Să nu uităm de poziția luată de Biserica Catolică împotriva fascismului, împotriva naționalismului extrem. Centrul a fost deja găsit: centrul echilibrului, principiul de organizare, moderare, disciplinare în haosul elementelor debordante violent. Și întrucât biserica este paznicul tradiției, o amintire vie, este o garanție că legătura dintre generații nu va fi ruptă. Umanismul nu va fi blestemat până la capăt, pentru că și el a pus sub semnul întrebării gândirea creștină și viața creștină de multe secole. Biserica este o corabie vastă și, poate, încă o dată pe ea, ca în zorii Evului Mediu, va fi salvată în tavanul general nu numai de șapte perechi de specii pure, ci și de o pereche de specii nu tocmai pure. a culturii plecând în eternitate.
Și aici prețul mântuirii de la moarte este renunțarea la libertate. Catolicismul este cea mai autoritară dintre bisericile lor creștine și patosul său modern - vorbesc despre religios.

patos – desigur, patosul ascultării, nu al libertății. Să subestimăm amploarea culturală a catolicismului. Rămâne fără îndoială că, în principiu religios, el este înclinat să diminueze profund libertatea. Cultura condusă de el capătă inevitabil un caracter autoritar. Diminuarea libertății este diminuarea creativității personale, deteriorarea ascetică a spiritului. Pentru conștiința creștină, aceasta înseamnă și o reacție autentică, o răzbunare pentru apostazia umanismului.
Creștinismul este o religie a libertății, iar aceasta nu poate fi eradicată din ea de nicio forță. Îl poți învălui în haine prețioase, îl poți lega într-un altar aurit - teologie, drept, politică - va rămâne în natură înflăcărată. Și nu există un astfel de oraș de piatră, construit pe tainele lui, care să nu fie, mai devreme sau mai târziu, topit de acest foc.
Cauza libertății, care se pierde în lumea politică, se contopește cu cauza creștinismului. Este rezultatul creștin al culturii noastre care salvează libertatea, deși pentru un timp își acoperă lumina sub vas.
***
Vorbind despre cultura modernă, nu am spus un cuvânt despre Rusia. Pentru mine era important să arăt că în Occident, care se obișnuiește să se îngroape acum, există încă forțe vii; are propria sa idee despre cultură. Dacă aceste forțe sunt suficiente pentru crearea noului, nu știm? Ce semnificație poate avea Rusia în procesul nașterii unei noi culturi? Dacă nu în trecutul său, atunci în pământul său religios, în Ortodoxie, se pun începuturile libertății. Puteți vorbi despre asta mult timp. Poate că este prea devreme să vorbim despre asta. Rusia are acum propria durere, propriile sale moduri. Este posibil ca ea să fie nevoită să se despartă de căile Occidentului pentru un timp înainte de a fi capabilă să-și aducă experiența proprie, purificată și matură în isprava lui de muncă.
la. Федотов ъ.

Маркіонизмъ
(Henri Delafosse. Evanghelia a patra; Scrierile Sfântului Pavel. Epistola către Romani; Prima Epistolă către Corinteni: „Creștinismul” Rieder; „Cronica ideilor”. L. Gabrilovitch.
creștinism, marcionism, antiteism).*)
Gândirea ostilă creștinismului este concentrată, rafinată și ia forme noi, mai puțin grosolane, recurgând la noi metode de luptă. Vedem asta în seria „Christianisme”, care apare la editura Rieder, editată de Kushu. În această serie a fost publicată cartea lui Coushu însuși „Le mystère de Jésus”, în care se neagă existența istorică a lui Isus Hristos. Despre această carte, genială ca formă, am scris deja în „Cale” în articolul meu „Știința religiei și apologetica creștină”. Acum avem în fața noastră cărțile lui Delafosse despre Evanghelia a patra și Epistolele Apostolului Pavel cu o traducere a Textului. Cărțile lui Delafosse, ca și cartea lui Coushu, ca întreaga serie, nu pot fi socotite drept cercetare științifică obiectivă. Acest element științific obiectiv se regăsește și printre cei mai de stânga protestanți germani, de exemplu, la Harnack. Cărțile din seria „Christianisme”, pe de altă parte, poartă propagandă anticreștină și reprezintă o formă de apologetică negativă. L. Gabrilovich, în articolul său ascuțit „Christianisme. Marcionisme, Antithéisme”, publicată în nr. 17 din „La chronique des Idées”, publicată de același Ryder. Ca rus, L. Gab-
♦) F. Rieder et C-ie este un fenomen interesant. Această editură este hotărât ostilă creștinismului și are simpatie pentru comunism. Și, în același timp, editura Rieder are un interes excepțional pentru problemele religioase, precum și pentru filozofie de cea mai înaltă calitate. Se publică St. Prin urmare, Aquino, Evanghelia veșnică a lui Iochami din Florida, Hippolytus, Schelling, Hegel etc.

Ripovici este mai radical și mai îndrăzneț și mai înclinat spre generalizări religioase și filozofice.Oponenții moderni ai creștinismului bisericesc încearcă să-l învingă cu ajutorul unui fel de renaștere a marcionismului. Marcionismul, pe de altă parte, înseamnă o formulare ascuțită a problemei teodicei, care, în esență, nu a avut niciodată o soluție teologică rațională acceptabilă pentru conștiința morală a unei persoane. Principalul curent al teologiei tradiționale este foarte favorabil pentru tot mai multe forme noi de înviere a marcionismului. Omul modern, când se apropie de religie, este lovit și zguduit de problema răului și a suferinței. Ivan Karamazov nu acceptă „pacea lui Dumnezeu” din cauza lacrimilor unui copil. Atât Creatorul, cât și creația, în care există ciumă și lepră, sunt respinse. Această problemă a fost odată șocat și șocat de Marcion, un om profund moral în felul său. În comparație cu el, marcionismul modern este foarte tulbure. Marcion, ca toți gnosticii, *) nu a înțeles misterul libertății, misterul Dumnezeului-bărbăție, misterul Treimii Divine. A luptat împotriva monoteismului abstract, care este străin creștinismului și care nu se găsește în Biblie. Și marcioniștii moderni luptă împotriva monoteismului abstract și îi opun antiteismul sau ateismul. Marcion s-a răzvrătit împotriva Dumnezeului Bibliei, Dumnezeului Vechiului Testament, împotriva Creatorului și Providenței lumii, care a creat răul și suferința și I-a împotrivit lui Hristos, descoperirea unui alt Dumnezeu, invizibil, străin de lume și nu creând

lumea. Hristos a venit să elibereze de puterea Dumnezeului rău, Demiurgul, care a creat această lume rea și dureroasă. Dacă ateismul se opune învățăturii teiste, conform căreia această lume a fost creată de Dumnezeul Atotbun, care s-a revelat în Biblie, atunci Marcion era ateu. Dar aceasta este o terminologie condiționată. De fapt, Marcion era un dualist, ca toți gontii, și credea în Bunul său Dumnezeu, în care marcioniștii atei moderni nu cred. Marcion era religios, infinit superior marcionistilor moderni, care il folosesc in scopul propagarii ateismului. L. Gabrilovich îl interpretează pe Markion în sensul că a învățat despre un Dumnezeu ireal, meonic, în timp ce a predat despre un Dumnezeu invizibil, străin de lume, în realitatea în care credea. (Vezi A. Harnack. Marcion: Das Evangelium vom Frenden Gott).
Delafosse se stabilește un științific și istoric mai modest

*) Printre gnostici, Marcion a ocupat un loc cu totul aparte El este în primul rând un moralist, inspirat de Evanghelie, gnoza cosmologică îi este străină.

sarcină. El dovedește că Evanghelia a patra și epistolele apostolului Pavel sunt esența lucrărilor marcioniste, care au fost ulterior prelucrate și editate de oamenii bisericii, adică, conform terminologiei occidentale, kataloks. El deschide elementele marcionismului în spiritualitatea Evangheliei a patra și a Epistolelor Ap. Pavel, în vrăjmășie față de „lume”, în doctrina mântuirii, în biruirea legii, adică în însăși esența creștinismului. Argumentul lui Delafosse poate părea plauzibil doar celor care nu văd integritatea spirituală organică a creștinismului, care tind să corupă totul. Delafosse recurge la următoarea metodă: tot ce este original și original în creștinism, tot ce este din Noul Testament, se dovedește a fi marcionism, – însăși ideea lui Dumnezeu Mântuitorul și Mântuitorul pentru el este marcionismul, în timp ce conștiința bisericească se străduiește doar pentru reconcilierea dintre Dumnezeul evanghelic Răscumpărătorul și Eliberatorul din lumea rea și Creatorul biblic Bogom al acestei lumi rele. Eroarea din această organizare este perfect clară pentru noi. La urma urmei, în marcionism existau elemente adevărate, cu adevărat creștine, dar, ca orice erezie, el a permis ca aceste elemente să fie extrem de exagerate și le-a smuls din adevărul deplin și integral al revelației. Experiența depășită și transformată a marcionismului a intrat în conștiința bisericii. Elementele adevărate, cu adevărat creștine ale marcionismului, unite cu întregul adevăr, libere de distorsiuni și extreme, de mania inerentă ereziilor, sunt credința Bisericii și conștiința Bisericii. Dar Delafosse nu vrea să admită că întregul adevăr a fost dezvăluit, că este organic, pentru el totul există doar în elemente dezorganizate, doar în părți separate. El vede în Epistolele lui Ap. Paul se luptă împotriva unilateralității și extremelor marcionismului, dar pentru el aceasta este doar o interpolare, prelucrare și editare a textului marcionist original. Miezul organic al creștinismului nu există pentru el. În același timp, Marcion se transformă în fondatorul creștinismului, dar creștinismul nu este integral, nu ecleziastic, ci luat doar în acele elemente ale sale care sunt mai plăcute oamenilor moderni. În acest fel, poți dovedi orice. Delafosse sugerează că Evanghelia a patra și Epistolele Apostolului Pavel nu au un caracter holistic, ci sunt alcătuite din elemente aplicate artificial. Caracterul holistic al revelației creștine nu este acceptabil, deoarece Taina transfigurării creștine și unirea contrariilor, misterul întrupării lui Dumnezeu, este negata.

Totul se dovedește a fi împărțit - duh și carne, Dumnezeu și om, veșnicie și timp, cer și pământ. Oponenții creștinismului înțeleg unirea ca pe un compromis. Și conform lor

După părerea mea, experiența răului lumii și nevoia de eliberare de rău au existat doar la Marcion și au fost absente în creștinismul bisericesc.
Delafosse, ca toți oamenii moderni care sunt străini de creștinism, nu înțelege misterul omului-Dumnezeu, unirea în Iisus Hristos a două naturi, misterul întrupării și al bărbăției-divine. Dumnezeul uman, Dumnezeul cel bun, este pentru el marcionism, iar nu misterul creștin al Dumnezeului-bărbăție. În Delafosse, ca și în Couchou, ca și în întreaga știință istorică a creștinismului, se poate observa o neputință fundamentală de a rezolva „misterul lui Isus”, misterul originii creștinismului.cu metaistoria, nu cu istoria. Metaistoricul nu este niciodată dat cercetării istorice, este dat doar experienței spirituale și tradiției spirituale a Bisericii. Din exterior, pentru știința istorică, se dau doar bucăți, doar fragmente de empirie, doar elemente separate. Dar metaistoria este încorporată în istorie și operează în ea. Numai din această cauză este posibilă întruparea lui Dumnezeu, unirea lui Dumnezeu cu umanitatea, duhul și trupul, cerul și pământul. În afara comuniunei interioare cu tradiția lui Hristos, aceasta nu poate fi nici văzută, nici înțeleasă; doar elementele dezbinate se vor vedea mereu, Dumnezeu în cer și om pe pământ. Marcionismul poate fi întotdeauna interpretat moralist și, prin urmare, poate fi acceptabil pentru conștiința modernă, care este afectată de raționalism și și-a pierdut credința. Harnack, în remarcabila sa carte despre Marcion, cea mai bună dintre toate cele scrise de el, spune că Marcion este aproape de gândirea religioasă rusă, de scriitorii ruși. Este gresit. Gândirea religioasă rusă din Marcion este aproape de ceea ce este cu adevărat creștin în ea - înțelegerea creștinismului nu ca religie legalistă, ci ca religie a lui Dumnezeu care iubește și suferă, dar însăși erezia marcionismului este străină. Erezia marcionismului, care îi place modernilor, este o neînțelegere a misterului fundamental al credinței creștine, mai presus de toate a misterului Dumnezeului în Treime. În contrast cu Dumnezeu, care a creat această lume și a revelat în Biblie, un Dumnezeu străin de această lume, răscumpărător și mântuitor de relele și suferințele lumii, este ignorarea misterului Treimii Dumnezeirii. Teodicea poate fi construită numai pe doctrina Sfintei Treimi; este imposibilă pentru monoteismul abstract. Creștinismul învață că Tatăl este revelat numai în Fiul. Fiul este Dumnezeu, care este umilit, epuizat (kenosis), Dumnezeu care suferă și se dă pe sine în jertfă. Prin Fiul se descoperă că Dumnezeu în viața Sa interioară este Iubire. Dumnezeul revelat ca Iubire este Dumnezeul Treimii. Omoară Mielul până când

renașterea lumii și sacrificiul divin intră în chiar planul de creare a lumii. Prin urmare, Golgota nu este doar antropodie, ci și teodicee, justificarea lui Dumnezeu ca Iubire și Jertfă. Ideea abstractă monoteistă a lui Dumnezeu ca monarh absolut, despot asirian, mulțumit de sine și nemișcat, ca o statuie de piatră, care cere ascultare față de sine și pedepsește rasa umană pentru că nu și-a îndeplinit voința, nu este imaginea lui. Dumnezeu creștin, este imaginea zeului mahomedan, este idol păgân. Prin Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, nu este revelat

un alt Dumnezeu decât Dumnezeul Bibliei, ci un alt aspect autentic, interior, ezoteric al lui Dumnezeu Tatăl.
Misterul Dumnezeului Treime este străin marcionismului, la fel cum misterul libertății creaturii este străin, pentru că poate gândi numai în termeni contrarii. Această lume, „această lume” este într-adevăr un copil al păcatului, dar asta nu înseamnă blasfemie împotriva Creatorului. Păcatul și răul au intrat în lume prin libertatea creată irațională și primordială, prin neantul creat. Și mântuirea este eliberarea de puterea neantului creat, de păcat și rău, și nu de Creator, este iluminarea libertății întunecate a creaturilor.
Marcionismul în timpul nostru a devenit un instrument de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu în numele omului, în numele bunăstării și fericirii umane, este o formă de umanism modern. Această orientare spirituală necesită mântuire în afara lui Dumnezeu și împotriva lui Dumnezeu, dar din moment ce reprezentanții săi nu cred în Dumnezeu, ei se răzvrătesc împotriva ideii lui Dumnezeu ca dăunător și anti-uman. Lupta are loc în tărâmul ideilor, și nu în realități, în care încă locuia însuși Marcion.Lupta împotriva lui Dumnezeu ia naștere aici ca urmare a insolubilității problemei teodicei de către rațiune, problema răului, pe care a simțit-o Dostoievski. atât de profund. Acesta este teomahismul minții eukilidiene. Iar mintea omenească neluminată se dovedește a fi puțin inventiva, ea repetă vechile erezii ale primelor secole. Ego-ul este văzut în mod deosebit într-un articol interesant al lui L. Gabrilovich. L. Gabrilovich este umanist, dar este umanist în ceasul târzie al istoriei. Articolul său se bazează în mare parte pe un joc cu cuvintele „antiteism”, „irealitate” etc. El este foarte departe de însuși Marcion, care aparține erei credinței, și vrea să-l traducă în limbajul era necredinţei. Dumnezeul Bibliei, care a fost real pentru Marcion, se transformă în el în natură, indiferentă față de suferința și bucuria omului, în Deus sive natura al lui Spinoza. Bunul Dumnezeu al lui Marcion, mântuitorul și mântuitorul, transformă acest lucru în efortul umanității suferinde pentru eliberare și mântuire, pentru depășirea ororii vieții. Aceasta este o conștiință complet anti-creștină și anti-religioasă, asemănătoare vieții filozofice.

minte.Dar constiinta este religia viitorului. Delafosse este mult mai modest, pare să rămână pe tărâmul criticii istorice. El vrea să demonstreze că în Evanghelia a patra, în Epistola Apostolului Pavel, conștiința bisericească luptă împotriva marcionismului, împotriva montanismului în adâncul creștinismului însuși. Trebuie admis cu hotărâre că problema ereziilor a jucat un rol mare și pozitiv în dezvăluirea deplinătății adevărului creștinismului bisericesc însuși. Dar adevărul holistic al revelației creștine, care se desfășoară treptat în istorie, este primordial pentru marcionism, montanism și toate ereziile, care depind ele însele de revelația creștină și sunt perversia și deformarea ei. Este foarte interesant de urmărit cum vechile erezii, vechile obiecții împotriva creștinismului, sunt reînviate într-o formă modernizată. Experiența spirituală a ereziilor nu a fost încă depășită, iar conștiința creștină nu a răspuns încă tuturor dificultăților. Vechiul ateism, materialismul, pozitivismul, raționalismul iluminat aparțin unei epoci depășite, iar acum ne vom ocupa de mai multe curente spirituale. Și asta înseamnă că vine un timp mai responsabil, mai aproape de final, mai întors spre ultimul.

Teologia dogmatică a creștinilor răsăriteni dizidenți de Biserica Catolică. De Martin Jugie, ex. august, din Adormirea Maicii Domnului. Volumul I. Originea, istoria și izvoarele teologiei dogmatice greco-ruse. - Paris, 1926, p. 727

Autorul acestei noi cărți este de mult cunoscut pentru lucrarea sa despre istoria Orientului creștin. În special, ar trebui să ne amintim excelenta sa monografie despre Nestoria și Nestoriens (1912). Acum el își pune înainte sarcina largă și generală de a caracteriza și analiza întreaga teologie răsăriteană. Toată noua sa lucrare este împărțită în trei volume: primele două sunt dedicate Bisericii greco-ruse, al treilea non-storianismului și monofizitismului. Până acum a ieșit doar primul. Noua carte are un caracter școlar și a fost compilată din prelegerile Institutului Oriental Roman din Departamentul de Orientală

teologia noastră” şi din lecţiile de dogmă din seminarul greco-bulgar uniat.

Autorul urmează un drum istoric. În primul „tratat” al cărții sale, el descrie istoria diviziunii dintre Orient și Apus și se oprește în detaliu asupra motivelor acesteia, așa cum au fost exprimate în vechea scriere polemică din vremea lui Patras. Photius și M. Kerularia (r. 48-391). În cel de-al doilea „tratat” istoria teologiei ortodoxe din vremea lui Cerularius până în zilele noastre este relatată foarte sec și concis; uneori expunerea se transformă într-o simplă listă de nume şi cărţi (pp. 392-641). În istoria teologiei ruse, autorul este mai puțin original și independent decât în istoria bizantinei. Analiza teologică a învățăturilor ortodoxe individuale este amânată până la volumul al doilea.Autorul se abține în general de la polemici, dar în grabă ascuțit în aprecierile sale. Ultimul și al treilea „tratate” tratează „izvoarele” teologiei răsăritene, canonul Sfintei Scripturi și „cărțile simbolice”. (r. 642-682). Ca adaos, un eseu isteric despre venerarea lui Patr. Fotie în Biserica Ortodoxă (r. 683-691). Pomenirea „sfântului nostru părinte Fotie” (înainte de 6 februarie) a fost stabilită, se pare, la scurt timp după moartea sa, iar numele Fotie se găsește în multe sinaxarii de la sfârșitul secolului al X-lea, totuși, această venerație a avut un caracter local și a făcut nu răspândit în afara Bisericii din Constantinopol .

În eseul introductiv, autorul pune problema generală a naturii și caracterului îndepărtatelor Biserici din Răsărit, sau mai bine zis, a acelor „nume” (de communitus appellationibus) prin care acestea ar trebui desemnate (p. 15-46). . Autorul consideră că aceste „biserici” (adică tocmai Biserica Ortodoxă) sunt „comunități religioase eretice și schismatice”, dar în practică (în parax) asemenea desemnări ar trebui evitate pentru a „nu-i supăra prea mult” pe credincioșii acestor biserici. (ne fi deles illarum Ecclesiarum hoc loquendi modo nimis 1 a ed antu d), și pentru a folosi denumirile „mai blânde” (benigniores): „biserici separate” (ecclesiae dissidentes, ecclesiae separatae), „adevărul” nu va suferi pagube (p. . 20). Mai mult decât atât, membrii acestor biserici, „ering bona fide”, prin obicei și moștenire, nu pot fi recunoscuți ca schismatici și eretici în sensul propriu al cuvântului (nonnisi improprie), deși în esență sunt (schismatici et haereti-ci materiales).); și, deoarece este practic imposibil să se facă distincția între ereticii „formali” și „materiali”, în general este necesar în definiții să se abstragă de la „păcatul formal”, schismă și erezie (a peccato formali, p. 23). Autorul crede că

nu este de acord în acest caz cu Vlad. Solovyov (p. 27-28). În aceste considerații, strălucește clar dorința de a separa creștinii Răsăriteni și Biserica Răsăriteană ca „instituție pseudo-ecleziastică” (institutio pseudo-ecclesiastica). De aceea autorul insistă că mulți dintre cei „îndrumați greșit” și „separați” sunt de bună credință, adică în mod inconștient și involuntar. El amintește de distincția dintre „trupul” și „sufletul” Bisericii. Bisericile separate, ca comunități religioase, nu sunt nici membre, nici părți ale „Bisericii fondate de Hristos”; dar schismaticii „materiali” și ereticii mai mult sau mai puțin (perfecte vel imperfecte) pot aparține (în vederea sigiliului botezului și a unei vieți virtuoase) nu numai sufletului, ci chiar și trupului Bisericii, chiar dacă canonic erau în afară. a acesteia ca societate vizibilă . În orice caz, Biserica Catolică păstrează autoritatea deplină asupra lor (veram jurisdictionem). Printre ei se numără membrii secreti și invizibili ai adevăratei Biserici (p. p. 32 sq.). – Acesta este punctul de vedere al teologiei romane oficiale. Problemele teologice de aici sunt ascunse de considerente polemice și misionare. Există ceva naiv în aceste încercări de a-i convinge pe ortodocși că sunt catolici ascunși – și aceasta este o naivitate exagerată și prudentă. Există, de asemenea, multă miopie în ea: într-o astfel de formulare a întrebării, însăși esența, sufletul Ortodoxiei, eludează privirile occidentale. Și atunci cunoștințele învățate ale Răsăritului devin inutile. Atunci nu duce la o înțelegere reală a „marii schisme”. În lumea catolică, desigur, există mult mai multă sensibilitate decât în teologia oficială latină. Și, poate, prin harul lui Dumnezeu, se vor deschide căile unei veritabile teologii „irenice” (nu „unionale”, ci tocmai „conciliatoare”). Iar pentru Occident însuși se va dezvălui schisma lui interioară, acea schismă care în istoria catolicismului își desparte trecutul „ortodox” de modernitatea sa „neortodoxă” (vai, o modernitate foarte veche). Aceasta nu este o schismă canonică, ci o ruptură mistică. – Este datoria directă a teologilor ortodocși ai timpului nostru să ajute Occidentul în această cunoaștere de sine. Și trebuie pusă întrebarea tocmai despre Orient și Occident, despre ortodoxie și „catolicism”, și nu despre credincioși individuali. Cu toate greșelile lui, Vlad. Solovyov a înțeles bine acest lucru.

George Florovsky.

CARTE NOUĂ DESPRE FR. BAADER.

(Fritz Lieb. Franz Baaders Jugendgesehishte)

În literatura filozofică germană modernă, există o creștere a interesului față de gânditorul german uitat, pentru mulți, complet necunoscut, Franz Baader. Am revizuit deja o dată în The Way o nouă ediție a lucrărilor socio-filosofice ale lui Baader, publicată în seria „Die Herd-flamme”, regizat de remarcabilul filosof social german contemporan Otmar Spahn. Acum avem în fața noastră două cărți noi dedicate biografiei lui Baader și o evaluare a legăturii sale cu viața spirituală de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, și anume cartea menționată a studiului lui Lieb și Baumgardt despre Baader și romantismul filozofic. Ei și-au pus sarcina de a-l scoate pe Baader din uitare, corectând „nedreptatea în raport cu Baader” (Das Unrecht an Baader, după cum spune Baumgardt). Ambele cărți au apărut aproape simultan, sunt independente una de cealaltă și este foarte semnificativ faptul că coincid în multe feluri.

Întrucât cartea lui Baumgardt a fost deja notă în The Way, ne vom limita aici la o scurtă recenzie a cărții lui Lieb.
Cartea teologului de la Basel Fritz Lieb își propune sarcina relativ modestă de a delimita „dezvoltarea tinerească a lui Baader”. Această carte se bazează în principal pe un studiu al jurnalului de tineret al lui B. Baader (1786-1793), parțial, cu omisiuni, deja publicat și verificat conform manuscrisului lui Liebom, precum și însemnările de tinerețe ale lui Baader la cartea Saint-Martin. În același timp, se oferă o expunere amănunțită a acelor autori și curente spirituale care l-au influențat pe Baader la acea vreme - ideile lui Lavater, Herder, Saint-Martin, filozoful natural Bonnet, Jacobi și Gemsternhus. Deosebit de interesantă aici este prezentarea învățăturilor lui Saint-Martin și a profesorului său Martinez de Pasqual, fondatorul „Martinismului”, precum și soarta învățăturilor lor în masoneria mistică de atunci, lupta ideologică dintre „Illuminati”, „Rozicrucieni” și „Martiniști”. Într-o evaluare generală a căii spirituale și a semnificației lui Baader Lieb,

el subliniază că la Baader și, mai mult, chiar și în perioada sa de tinerețe, în anii optzeci ai secolului al XVIII-lea, a avut loc acea trecere de la căutările vagi ale epocii „furtunii și năvălirii” (Sturm und Drag) la romantismul religios pozitiv. , care în alți reprezentanți ai romantismului a durat aproximativ o jumătate de secol. Evaluând originalitatea viziunii despre lume a lui Baader, Lieb subliniază pe bună dreptate depășirea idealismului sau spiritismului filosofic abstract, legătura inseparabil de concretă dintre „natură” și „spiritualitate” (până la însăși ideile lui Dumnezeu) în filosofia lui Baader și, de asemenea, la faptul că Baader, spre deosebire de idealismul german clasic, asociat cu antichitatea și spinozismul, în viziunea sa asupra lumii se bazează în întregime pe tradiția creștină - pe Biblie și teosofia creștină. De-a lungul cărții lui Lieb, se simte o atenție iubitoare față de specificul lui Baader, pretențios paradoxal în aparență, profundă și bogată lume ideologică în conținut intern, un veritabil interes teologic și filozofic pentru esența problemelor care îl îngrijorau pe Baader. Dar, desigur, din cauza limitărilor înseși sarcinii cărții, nu găsim în ea nici o expunere sistematică a filosofiei lui Baader, nici o încercare de evaluare generală a acesteia. Autorul promite că va continua biografia spirituală a lui Baader în noua lucrare. Este de sperat că în el autorul va avea ocazia să detalieze conținutul sistematic al viziunii despre lume a lui Baader.
Este foarte îmbucurător că Baader a găsit un biograf atât de atent și serios interesat ca Fritz Lieb. Autorul definește pe bună dreptate sensul restrictiv al cercetării sale: trasarea firelor spirituale care leagă pe Baader (precum orice gânditor creativ) de predecesorii săi - ceea ce se numește studiul „genezei ideilor” - nu este deloc identică cu înțelegerea adevărata origine a ideilor în mintea lor creator. Literatura care l-a influențat pe Baader a fost mai degrabă doar un motiv extern pentru formarea și dezvăluirea ideilor sale creative. Dar am dori să subliniem aici că – și indiferent de semnificația generală a filialei de idei – Baader ar trebui să fie studiat dintr-o perspectivă istorică mult mai largă. Oricât de valoroasă este elucidarea atitudinii lui Baader față de gânditorii și romanticii furtuni și stresați, cu siguranță nu surprinde ceea ce este cel mai esențial în Baader. Tradițiile în care este înrădăcinat Baader sunt mult mai vechi; așa cum

subliniază Lieb însuși, acestea sunt tradițiile bisericii în general, în special ale teosofiei creștine și, în cel mai apropiat mod (pentru epoca maturității lui Baader), viziunea asupra lumii a lui Jacob Boehme. Baader a rămas așadar singur și neapreciat, pentru că doar în aparență este aproape de romantici, în esență

nu se încadrează în romantism, nici în general în principala autostradă a ideilor din secolele 18 și 19. Pe lângă expunerea sistematică a viziunii sale asupra lumii, Baader are nevoie de un cercetător care să-și aprecieze lumea spirituală în legătura largă dintre istoria misticismul german şi teologia creştină.filozofia în general.
S. Frank.
Imp. de Navarre, 5, rue de* Gobelin. Paris XIII.

Biblioteca „Runivers”
Biblioteca „Runivers”